

3 | 2011

Verano/Verão 2011

Ana Carrasco-Conde et Edgar Maraguat (dir.)



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ref/364>

DOI : 10.4000/ref.364

ISSN : 2258-014X

Éditeur

EuroPhilosophie Editions

Référence électronique

Ana Carrasco-Conde y Edgar Maraguat (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 3 | 2011, « Verano/Verão 2011 » [En línea], Publicado el 30 diciembre 2011, consultado el 19 septiembre 2020.
URL : <http://journals.openedition.org/ref/364> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ref.364>

Ce document a été généré automatiquement le 19 septembre 2020.

© EuroPhilosophie

SOMMAIRE

Palabras preliminares

Ana Carrasco-Conde et Edgar Maraguat

Artículos/Artigos

Sobre la beatitudo y el mal y la diferencia última entre Fichte y Schelling en torno a lo absoluto

Vicente Serrano

“Acertadamente lo expresa el señor Schelling [...] ¡Aquí hay humanidad!”. El descubrimiento consciente del Otro en la Nueva Deducción del Derecho Natural o el otro elemento de distanciamiento con respecto a Fichte

Ana Carrasco-Conde

¿Qué era yo antes de ser yo? Lecturas cruzadas de Fichte y Schelling

Katia Hay

As diferenças entre Fichte e Schelling referentes à questão do direito

Délia Popa

Schelling y Fichte: algunas afinidades en el plano filosófico-jurídico

Mariano Gaudio

Traducción/Tradução

Introducción a la traducción de la Nueva Deducción del Derecho Natural de Schelling

Faustino Oncina Covas

Nueva deducción del derecho natural

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Palabras preliminares

Ana Carrasco-Conde y Edgar Maragat

- 1 Dicen que la ruptura entre Fichte y Schelling se consumó en torno a 1800, cuando el segundo le hizo llegar al primero su *System des transzendentalen Idealismus*. Schelling había igualado en él la dignidad de su Filosofía de la Naturaleza a la de la Filosofía Trascendental: ambas debían estar juntas en el Sistema, completándose, pero no subordinándose la una a la otra. La historia es de sobra conocida: Fichte tardó en responder al que fuera su heraldo entusiasta y sólo lo hizo ante una segunda carta: “Sobre su oposición Filosofía Trascendental y Filosofía de la Naturaleza no estoy aún de acuerdo con usted” (KFA, 2,1, 276) ¹. El tono de la correspondencia entre ambos pensadores fue haciéndose cada vez más tirante hasta que ésta quedó interrumpida definitivamente con la misiva que Schelling envió a Fichte el 25 de enero de 1802. En ella no sólo le reprochaba no leer atentamente sus escritos, sino que también respondía amargamente a su afirmación de que él “no entiende la *Wissenschaftslehre* mejor de lo que la entiende Friedrich Nicolai” (KFA, 2,1, 405). Como bien ha afirmado Christoph Asmuth “el enfrentamiento entre Schelling y Fichte tiene todo lo necesario para constituir el argumento de un folletín: un comienzo tormentoso, grandes planes, tempranos malentendidos, un poco de intriga, diferencias irreconciliables y un amargo final con el más profundo de los silencios” ². Quizá sea este carácter dramático el que explique que, hasta hace relativamente poco, la controversia entre ambos pensadores haya sobre todo producido el ruido de un conflicto entre partidarios: desde el punto de vista “fichteano” Schelling no dejó de ser un discípulo incómodo de Fichte, incapaz de comprender su sistema y responsable de difundir una comprensión deformada de la *Doctrina de la Ciencia*. Desde el punto de vista “schellingiano” no sólo Fichte constituye un momento a superar (piénsese en la tesis propalada

por Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, según la cual Fichte y Schelling constituyen los momentos de una evolución que culminaría con el “idealismo absoluto” ³), sino también el pasado que se obstina en ser presente y en perseverar erróneamente en un sistema que se ha mostrado ineficiente y anticuado, rígido y muerto. Sin embargo, lo cierto es que, más allá de estas polémicas, la admiración mutua entre estos pensadores fue reconocida en vida por ambos, y no sólo en privado. A la vuelta de los años, Schelling escribió en sus lecciones sobre *Historia de la Filosofía Moderna*: “Fichte fue para mí, como para todos, maestro y predecesor, en la medida en que fue el primero que habló de una filosofía fundamentada en la libertad y el que fundó sobre la autonomía del Yo no sólo [...] la filosofía práctica, sino también la teórica y, por tanto, la filosofía” (*Sämtliche Werke*, I/10, 166).

- 2 Que no dijeron nunca lo mismo sobre lo mismo, que, si hubo coincidencias entre ambos, fueron “libres” (como escribió Kuno Fischer), que el spinozista Schelling tuvo desde el principio planes propios para consumir la revolución kantiana, que la filosofía de Schelling es, si acaso, un desarrollo heterodoxo de la filosofía fichteana o que está formada “a la contra”, y que, a pesar de eso, le debe a Fichte los problemas, los términos, las ambiciones y, muchas veces, los argumentos, son obviedades, quizá sólo aparentes, que atraerán permanentemente el interés de la crítica y la historiografía. El presente número de la *Revista Estudios sobre Fichte*, temáticamente centrado en la relación entre ambos filósofos, lo componen varios intentos de pensar de otro modo y desde otra perspectiva las rupturas y continuidades entre Fichte y Schelling en torno a la Filosofía del Derecho y los asuntos con ella relacionados. En este sentido, los trabajos de Vicente Serrano Marín, Katia Hay, Ana Carrasco Conde, Delia Popa ⁴ y Mariano Gaudio tratan de profundizar en los puntos tanto de separación como de confluencia en torno a la cuestión del Derecho y de la Ética. El número concluye con la traducción revisada de la *Nueva Deducción del Derecho Natural* a cargo de Faustino Oncina ⁵, precedida de un riguroso estudio introductorio que da cuenta de la historia de dicho escrito y, desde la perspectiva que proporciona el tiempo, de seguir a Christoph Asmuth, del comienzo del drama.
-

NOTAS

1. El contenido de esta carta puede consultarse en la traducción al castellano realizada por H. OCHOA EN [HTTP://WWW.FILOSOFIA.UCV.CL/PDF/FICH-SCHELLTOTAL.PDF](http://www.filosofia.ucv.cl/pdf/FICH-SCHELLTOTAL.PDF)
2. C. ASMUTH: "LETZTE KREUZUNGEN: FICHTE LIEST SCHELLING - SCHELLING LIEST FICHTE". EN M. GALLAND-SZYMKOWIAK, M. CHÉDIN Y M. BASTIAN WEISS (EDS.): *FICHTE - SCHELLING: LECTURES CROISÉES / GEKREUZTE LEKTÜREN*, WÜRZBURG, ERGON, 2010, P. 175.
3. Cfr. V. SERRANO MARÍN, *ABSOLUTO Y CONCIENCIA. UNA INTRODUCCIÓN A SCHELLING*, MADRID, PLAZA Y VALDÉS, 2008, PP. 19-20.
4. El texto de Delia Popa ha sido gentilmente traducido por Glauber Klein. Quede aquí constancia del agradecimiento de los editores.
5. La traducción apareció por vez primera en 1993 en *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 11. Agradecemos aquí tanto a Faustino Oncina la amabilidad con la que aceptó nuestra propuesta de incluir en este número su traducción como al director de *Thémata*, Jacinto Choza, su autorización para hacerlo.

Artículos/Artigos

Sobre la *beatitudo* y el mal y la diferencia última entre Fichte y Schelling en torno a lo absoluto

Vicente Serrano

- 1 Fuera de los ámbitos especializados la imagen de la relaciones entre Fichte y Schelling sigue marcada por el tópico con arreglo al cual Schelling habría sido un fichteano en su primeros escritos para alejarse progresivamente a medida que desplegaba su sistema, especialmente a partir de la filosofía de la naturaleza. Esa imagen es a su vez deudora de otro tópico de más amplio espectro con arreglo al cual el idealismo era el progresivo despliegue entre Kant y Hegel y que se habría expresado en el idealismo subjetivo de Fichte y en el objetivo de Schelling para culminar finalmente en el idealismo absoluto de Hegel. Afortunadamente, entrados ya en la segunda década del siglo XXI puede parecer incluso reiterativo recordar de nuevo esos lugares comunes, ya ampliamente superados por la investigación de las últimas décadas. Hoy se asume en ese marco especializado que, lejos de esa continuidad, el llamado Idealismo alemán representa un complejo sistema de corrientes y de temas que se entrelazan y divergen en la disputa en torno a las filosofías después de Kant. La estrecha relación entre autores como Fichte, Schelling y Hegel, protagonistas de los tres grandes sistemas, sigue siendo innegable, pero aparece ahora enmarcada en un contexto más rico, liberada de ese esquema simplista que transita del idealismo subjetivo al absoluto, pasando por el idealismo objetivo de Schelling, es decir, de Fichte a Hegel, y en el que parece que sólo este último habría elaborado una filosofía de lo absoluto, habiendo permanecido el primero en un idealismo subjetivo.

- 2 Una de las piezas destacadas de ese contexto más rico y más amplio es precisamente el tema de lo absoluto, que como tal comparten los tres autores y al que dedicaron un considerable esfuerzo. Cabe pues considerar que esa cuestión es uno de los elementos vertebradores de la evolución de sus pensamientos, siendo las filosofías de los tres, y no sólo la hegeliana, filosofías de lo absoluto. Pero ese problema se vincula a su vez en ellos con la máxima expresión de lo que fue lo absoluto para la vieja tradición de la filosofía occidental, a saber, con el problema de Dios, y con ello también al de las relaciones entre filosofía y religión, el cual es en gran medida un problema clásico de la Ilustración alemana antes de Kant y que los tres heredan. Ya el propio Fichte se había ocupado de manera notoria de este asunto ¹, hasta el punto de que fue lo que le llevó a ver en la filosofía moral kantiana la solución a los problemas que le acuciaban en su periodo prekantiano ². La *Doctrina de la ciencia* es en ese sentido la respuesta a esa pregunta y como tal contiene ya desde sus primeras formulaciones una teoría de lo absoluto, o si se prefiere una teoría de la divinidad o que ocupa el lugar sistemático de lo divino prekantiano. Y fue esta teoría la que se vio obligado a explicitar en el contexto de la *polémica del ateísmo*, a partir de la cual el tema del absoluto adquirió en Fichte un primer plano explícito que no tenía con anterioridad. Pero conviene no olvidar que, tanto en ese período como en el de Jena, la cuestión se vincula estrechamente a la posibilidad misma de pensar la libertad moral, a la posibilidad misma de pensar la ética moderna, incluso a pesar de que lo haga mediante el desarrollo de una metafilosofía de marcado carácter especulativo.
- 3 Cuando sus contemporáneos, entre ellos Schelling y Hegel, acceden a la obra de Fichte, se quedan sobre todo en ese marcado carácter especulativo y se interesan especialmente, cada uno a su modo, por el nuevo modo de considerar la divinidad. Conviene no olvidar, en este sentido, que como Fichte ellos se formaron como teólogos y que ya en los primeros años de su recepción de la obra de Fichte habían expresado en su correspondencia la posibilidad de repensar el concepto de la divinidad, que ambos vinculan a la posibilidad de pensar en un nuevo concepto conciliable con la revolución francesa y con la filosofía de Kant, pero también con la recepción de Spinoza que se estaba produciendo en esos momentos a partir de la llamada *polémica del panteísmo*. Es

bien conocida la voluntad de Schelling, un joven Schelling en esos años de la primera recepción de Fichte, de escribir una ética a la Spinoza tal como relata a Hegel en la carta del 5 de enero 1795 ³; ética a la Spinoza que vendría a resumir su proyecto filosófico pero también el complejo entramado de elementos que venimos considerando: la libertad tomada de Fichte, la noción de sistema cuya máxima expresión representaba el spinozismo, la lectura heterodoxa de la divinidad representada por Spinoza, y todo ello enlazado a la consideración o mejor a la reconsideración de lo divino después de Kant, es decir, después de que Kant declare vedado el acceso al ser ⁴.

- 4 Pero Schelling tardará todavía muchos años en saldar cuentas con ese proyecto y en cerrar de algún modo el ciclo iniciado mediante ese anuncio que hace en carta a Hegel. Nuestra hipótesis en este trabajo es que lo hace definitivamente en el tratado de 1809 titulado *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* ⁵, en el que finalmente la libertad, esa noción en torno a la cual surgen los sistemas idealistas, aparece definida a partir de la que ha sido su propia evolución filosófica, lo que se conoce como el primer Schelling. Sólo ahí confronta finalmente un nuevo concepto de libertad, concepto del que afirma una vez más que es la clave de la nueva filosofía, con el de sistema, tan decisivo para su recepción de Fichte, y a la vez con el concepto de Dios, que es en realidad un trasunto del problema de lo absoluto que le apasionaba ya en sus comienzos. Es por eso por lo que cabe considerar, además de otros argumentos habitualmente esgrimidos ⁶, que es en 1809 cuando Schelling ha alcanzado una primera madurez de su filosofía ⁷ y la plenitud de su ruptura con Fichte, y no del todo en 1801, fecha de la *Darstellung meines Systems der Philosophie* ⁸, en la que esa ruptura se había ya formalizado inicialmente. Todavía en 1804, por tanto después del *Escrito de la diferencia* de Hegel, obra en la que la separación con Fichte aparecía ya claramente expresada por un tercero, había publicado Schelling *Filosofía y religión*, escrito calificado como imperfecto por Schelling, pero el cual vincula directamente con el *Escrito sobre la libertad* ⁹. Como veremos, esa continuidad entre ambos escritos, señalada por el propio Schelling, reforzaría aún más la consideración del *Escrito sobre la libertad* como la ética a la Spinoza que no pudo presentar en sus primeros años, pero sí ahora ya en confrontación con Fichte, aunque desde luego una ética a la

Spinoza en términos algo distintos a los que había ideado en sus comienzos Schelling, y distintos no sólo en la forma externa, sino en el sentido profundo que exige la nueva filosofía que Schelling ha alcanzado. A esa nueva ética a la Spinoza incorpora toda su evolución desde 1794 a 1809, fecha en la que finalmente parece haber encontrado la solución buscada para esa ética, solución que exigía entonces los distintos desarrollos de su filosofía: la consideración de lo absoluto, la de la filosofía de la naturaleza como corolario de su modo de entender las relaciones entre absoluto y finitud, y finalmente la ética propiamente dicha. En efecto, el enunciado fundamental del escrito, aquel que expresa esa madurez al señalar la diferencia entre Dios como existencia y su fundamento, exigía haber desarrollado cada una de esas nociones que jalonaron su trayectoria para finalmente poder llegar al concepto de libertad entendido como capacidad para el bien y para el mal, a cuya explicación está dedicada el *Escrito sobre la libertad*.

- 5 Desde esa continuidad entre *Filosofía y religión* y el *Escrito sobre la libertad* ¹⁰ se entiende mejor cómo y en qué medida el tratamiento de la libertad del escrito de 1809 cumple con las exigencias de esa ética a la Spinoza, en la medida que culminaría su trayectoria tanto como expresión del problema de lo absoluto y del problema de Dios, respecto del cual la filosofía de Schelling pretende ofrecer una solución estrictamente filosófica en el mismo territorio en el que lo ha pretendido Fichte, tras la polémica del ateísmo y de nuevo en confrontación con él ¹¹. Ambos, como Hegel, se mueven en un terreno filosófico en el que el objeto propiamente dicho es el objeto por antonomasia de la filosofía y de la ontología prekantiana y de la tradición occidental. Su ambición no puede ser en ese sentido más radical y de algún modo estaban obligados a ello, una vez que Kant clarificó los límites del conocimiento científico y desterró al ser del corazón de la ciencia. Ese objeto es el objeto de lo que en pleno siglo XX Heidegger llamó la tradición onto-teológica, que engloba a Dios y al ser, (sin entrar ahora en la cuestión heideggeriana de la diferencia ontológica) es decir, a los objetos privilegiados de la ontología y de la metafísica, cualquiera que sea la interpretación que se le quiera dar. Y no es casual que Heidegger la llame en esos términos, porque la noción de la divinidad y la del ser han ido de la mano durante siglos, y de algún modo iban ya juntas en el propio texto de la

Metafísica de Aristóteles, y como tales reaparecen en Fichte, Schelling y Hegel, en cada cual a su modo. Si en la última década del XVIII esos modos se van perfilando en un penoso esfuerzo, los acontecimientos filosóficos de los años finales de ese siglo y de los primeros del XIX determinan el modo en que cada uno de ellos alcanza su madurez. En 1809 Schelling culmina en el *Escrito sobre la libertad* ¹² lo mismo que ya había culminado a su modo Hegel en la *Fenomenología* y antes Fichte en las distintas formulaciones de la *Doctrina de la ciencia* de 1804 y 1805 y en los escritos populares de 1806, especialmente en la *Exhortación a la vida bienaventurada* ¹³. En todos ellos, Dios, lo absoluto, el ser y la historia tienen un protagonismo más que notable, en los tres se impone además establecer nuevas demarcaciones entre filosofía y religión, y en los tres la libertad y la subjetividad determinan una reconfiguración que afecta a la madurez del Idealismo como movimiento. Precisamente por todo ello creemos que la última polémica entre Fichte y Schelling puede iluminar el sentido del *Escrito sobre la libertad* y el conjunto puede aportar luz no sólo a las relaciones entre ambos, sino incluso también a una valoración de lo que habitualmente llamamos Idealismo, incluso más allá de las diferencias entre los protagonistas.

- 6 Pero antes de abordar directamente la cuestión es necesario hacer algunas precisiones. En el caso de Fichte la consideración de su obra en esos primeros años del siglo XIX, a la que se enfrenta renovadamente Schelling, se complica algo. Tanto su filosofía de la religión, como los otros escritos que tiene en cuenta Schelling poco antes de dar a luz el *Escrito sobre la libertad* pertenecen a la llamada *Popularphilosophie*. Por lo demás, habría que tener en cuenta el debate aún sin resolver sobre la ruptura o continuidad de la filosofía de Fichte tras la salida de Jena, precipitada y obligada por la *polémica sobre el ateísmo*, en la que mucho tiene que ver precisamente la divinidad y la posibilidad de concebir lo absoluto. Y a su vez estas dos cuestiones se vinculan indirectamente con Schelling, si tenemos en cuenta que ambas están estrechamente relacionadas con la figura de F.H. Jacobi. Sin necesidad de afirmar exageradamente que la obra de Jacobi es el verdadero aglutinante y conductor del movimiento llamado Idealismo, como se ha pretendido ¹⁴, lo cierto es que su lectura crítica de las evoluciones filosóficas en la Alemania de finales del XVIII y comienzos del XIX tiene una importancia indudable y

especialmente en la cuestión que nos ocupa, es decir, en las relaciones entre filosofía y religión, sobre todo articuladas en torno a las relaciones con lo absoluto y con el ser. De hecho esos temas son casi obsesivamente los temas de Jacobi, renovados en cada una de sus intervenciones, que tuvieron una influencia directa en Schelling ¹⁵ y en Fichte ¹⁶. En el caso de Fichte, aunque es cierto que la cuestión de los escritos filosóficos y los populares es independiente de Jacobi, no lo es en cambio que la filosofía de la religión se presenta en forma de filosofía popular en 1806, ni tampoco lo es el contenido mismo de lo pensado en la *Anweisung* ¹⁷. En realidad el contenido de ese escrito popular es fruto de la meditación en torno a lo absoluto que Fichte viene desarrollando a partir de su salida de Jena ¹⁸, influido directamente por la obra de Jacobi y por la intervención de este en la polémica en su famosa carta abierta a Fichte ¹⁹. Y esa influencia lo es tanto en el contenido como en la forma. Respecto del contenido, y más allá de cómo se interprete, lo cierto es que las distintas presentaciones, entre 1801 y 1805, contienen ya las premisas de la reflexión en torno a la cuestión del absoluto y desde ellas desarrollará la *Anweisung* en diálogo en gran medida con Jacobi. Pero esa presentación obedece en realidad a la propia temática o perspectiva a la que se dedica explícitamente la obra de 1806, a saber, la cuestión de la religión; y es en parte también en el diálogo con Jacobi como se explica esa presentación. Pues el problema de Dios y el de la religión están estrechamente ligados a las consideraciones críticas que venía haciendo Jacobi desde las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, tan decisivas para Schelling ²⁰, y se pueden resumir en la idea de que para Jacobi la filosofía, propiamente hablando, solo puede adoptar la forma del sistema, es decir, la de Spinoza, y ésta conduce necesariamente al ateísmo y finalmente, en el caso de Fichte, al nihilismo, por lo que una filosofía que tenga que ver con la vida, y la religión tiene que ver con la vida, una filosofía que sea invitación a la vida religiosa, ha de abandonar el sistema, al menos en cuanto a la presentación ²¹. En efecto, una parte decisiva de los argumentos de Jacobi en esa dirección se centraron en la contraposición entre vida y filosofía, siendo la filosofía especulación, sistema, muerte, mientras que la vida tendría que ver con Dios, con la religión, con ese “no-saber” que Jacobi había contrapuesto a la filosofía ²². Y es eso lo que Fichte no puede aceptar de los reproches de Jacobi

y no tanto la acusación de ateísmo, pues considera que su propia filosofía había nacido como un intento de acercar la vida y las verdades especulativas y se había desarrollado como tal mediante esa dimensión práctica de la *Doctrina de la ciencia*. De ahí que no sea de extrañar que cuando se trate de presentar esas verdades desde el punto de vista religioso lo haga en forma popular en la *Anweisung*. Lo cual no quiere decir que esa presentación no contenga en sus premisas toda la carga *científica* depositada en las formulaciones de 1801 a 1806 y en las que Dios y lo absoluto aparecen a su vez como vida, y la religión en la forma popular próxima a la vida. En ese sentido es innegable que la presentación popular depende, en su forma aplicada, de las conclusiones filosóficas que la preceden en las distintas presentaciones científicas y, en particular, de las conclusiones allí expresadas respecto de lo absoluto en sus relaciones con la propia filosofía”.

- 7 Pero es precisamente a esa solución adoptada por Fichte a la que se enfrenta abiertamente Schelling en el último escrito dedicado a confrontarse con Fichte, en la *Darlegung* de 1806 ya mencionada, una obra que establece un puente decisivo entre *Filosofía y religión*, por un lado, y el *Escrito sobre la libertad* por otro, escrito éste último que, conviene no olvidarlo, intenta resolver desde sus primeras páginas la cuestión de las relaciones entre la filosofía como sistema, la libertad y la vida. Si en *Filosofía y religión* se habían señalado por parte de Schelling claramente las relaciones entre ambas disciplinas, sólo a partir de la crítica al modo fichteano de considerar el problema, en el comienzo del tratado, recupera como hilo conductor y cuestión central el problema en que se enmarca la ética del *Escrito sobre la libertad*, y que era también el de la *ética a la Spinoza*: la relación entre sistema, libertad y Dios ²³, y que en realidad es también el problema al que obedece la cuestión polémica de Fichte. Nuestra hipótesis es que sólo a partir de esa discusión con Fichte en los términos de la *Darlegung*, discusión en la que estaban en juego las relaciones entre Dios, o el ser o lo absoluto, y el saber, pudo Schelling alcanzar la madurez expresada en el escrito de 1809, en el que desde luego son más visibles y notorias otras influencias ²⁴, y donde en cierto modo realiza finalmente lo que afirma ya en 1806 en el contexto del debate con Fichte:

“La filosofía no es un creer, vislumbrar o tener por verdadero algo, sino que es un conocimiento y una ciencia de lo divino y ciertamente lo es mediante un conocimiento claro y preciso” ²⁵.

- 8 Schelling considera, en efecto, que es esa misma distancia mediante la que Fichte separa ser y saber en Dios la que le lleva a separar el acercamiento a lo divino y hacerlo objeto de la fe y, por tanto, a excluirlo en cierto modo del saber ²⁶. Pero precisamente porque no hay tal distancia, porque para Schelling la filosofía es un saber sobre lo divino, es por lo que él puede y debe desarrollar en el *Escrito sobre la libertad* el contenido de su ética, y puede hacerlo precisamente gracias a que la naturaleza es un estudio filosófico de Dios mismo, de lo absoluto mismo en los términos en que la finitud puede acceder a ello. Eso es lo que da sentido al tratado, como sabemos, y que es el corolario, por lo demás, de la vieja disputa entre ellos, es decir, entre Fichte y Schelling. Ese es el marco general del escrito y el que permite hablar de madurez en Schelling, es decir, de haber alcanzado la culminación del problema que inició en los 90, el de esa *ética a la Spinoza*: pensar la libertad en el sistema y en relación con lo absoluto.
- 9 Pero, ¿qué necesidad tenía Schelling de regresar una vez más a Fichte si aparentemente la cuestión entre ambos en ese momento estaba zanjada desde al menos 1801-1802, fecha del último cruce de correspondencia entre ambos ²⁷, y cuando ya habría presentado el *Sistema del idealismo transcendental*, así como la *Darstellung meines Systems der Philosophie*, casi cinco años después de que Hegel hubiera ya establecido la distancia entre ambos en el *Escrito de la diferencia*? ²⁸ Hay desde luego varios motivos que explican la *Darlegung*. El primero de ellos, ni siquiera el más importante, pero sí el más directo, son las alusiones críticas al sistema de Schelling contenidas en los escritos populares de Fichte en 1806 ²⁹. Algunas de esas críticas no eran nuevas y por sí mismas no parecían suficientes para que Schelling respondiera en una obra de considerable longitud y una obra en la que la filosofía de la naturaleza es confrontada de nuevo con lo que llama la doctrina *mejorada* de Fichte. Esta adjetivación puede darnos alguna pista respecto de una posible motivación adicional para comprender la génesis del texto, a saber: el hecho de que esas críticas las haga Fichte desde un lenguaje y una presentación modificada de su doctrina. Habría sido ese giro el que habría obligado a Schelling a reformular su filosofía de la naturaleza frente al viejo reproche fichteano, reelaborado desde ese nuevo lenguaje muy próximo al de Schelling, lo que parecía exigir

nuevas aclaraciones y delimitaciones de lo defendido por uno y otro, sobre todo porque en parte invalidaba la filosofía de la naturaleza y de la identidad 30 .

10 Pero esos dos argumentos a la hora de entender las motivaciones de la *Darlegung*, las críticas de Fichte y el lenguaje renovado en que se presentaban, deben completarse todavía con la propia evolución de Schelling y en particular con los resultados de *Filosofía y religión*, en respuesta a Eschenmayer 31 . Pues allí parecía haber encontrado Schelling una nueva solución al viejo problema que le impulsaba desde sus años iniciales de Jena, el del tránsito de lo infinito a lo finito a partir de Jacobi, siendo el caso que esa doctrina *mejorada* de Fichte en Berlín, y a la que trata de responder en la *Darlegung*, estaba a su vez directamente vinculada a Jacobi, por tanto al mismo filósofo y al mismo problema que ha dominado en gran medida la indagación filosófica de Schelling, la pregunta por el tránsito entre lo infinito y lo finito. De hecho la respuesta de Schelling en 1804, en *Filosofía y religión*, la *caída*, desde sus diferencias, no dejaba de presentar un notable paralelismo con la ofrecida por Fichte: el salto *per hiatum irrationalem*, una solución mediante la cual Fichte vinculaba el problema del tránsito entre absoluto y finitud al problema de las relaciones entre ser y saber, que es justamente una de las cuestiones clave a las que se dedica gran parte de la *Darlegung* frente a Fichte y que afectaban además directamente a su sistema de la Identidad y a la propia filosofía de la naturaleza.

11 Pero hay un último motivo para explicar la confrontación expresada en la *Darlegung* y que seguramente se podría considerar el verdadero desencadenante que aglutinó los dos anteriores que hemos comentado y que tal vez le dio a Schelling la energía necesaria para la redacción de la obra. En la Introducción a *Filosofía y religión*, es decir, en 1804, dos años antes, por tanto, de la *Anweisung* de Fichte, podía leerse:

“Más allá de la doctrina de lo absoluto los verdaderos misterios de la filosofía, el del nacimiento de las cosas y de su relación con lo divino, que es lo más noble, tienen su propio contenido. Y sólo a partir de él se funda la ética toda y como iniciación a la vida bienaventurada” 32 .

12 Esa frase contiene una sistemática y un programa que culmina esa evolución en la que ontología, divinidad y ética se anudan, y por tanto contiene el programa de una filosofía ya madura, la de Schelling, en la que esa ética como vida

bienaventurada a la que se hacía alusión en 1804 bien puede ocupar el lugar de la ética a la Spinoza anunciada años atrás. Pero se da el caso de que ese programa es también el de Fichte y que es además Fichte el que presenta esa ética superior en forma de iniciación a la vida bienaventurada, la *Anweisung*. En efecto, en las presentaciones de 1804 y 1805, que se resumen en cierto modo en el comienzo mismo de la *Anweisung*, se da ya por resuelta la cuestión metafilosófica relativa al problema de lo absoluto en relación con el mundo, y a partir de ahí se acude a una ética superior, que es como Fichte denomina también la *Anweisung*, una ética superior en relación con la ética de su periodo de Jena, a la que reduce ahora, en la propia *Anweisung*, a uno de los puntos de vista que describe en la obra ³³ y, por tanto, al papel de una ética subordinada en todo caso. La expresión que daba título a la obra, *Anweisung zum seligen Leben*, estaba de hecho tomada de *Filosofía y religión*. Sabemos que Schelling fue consciente de ello, pues como tal lo denunció años más tarde ³⁴. Pero incluso más allá del título, Schelling debió ser sobre todo consciente de la afinidad aparente en el problema de lo absoluto y la relación con la finitud y la posterior exploración de la ética como una ética de la vida bienaventurada, que parece encajar perfectamente con lo que realiza Fichte. Nada más comprensible entonces que, en la *Darlegung*, se dedicara a ventilar las diferencias últimas con esa doctrina *mejorada* de Fichte, y con esta caracterización que Fichte hace de lo absoluto, aparentemente en términos contrapuestos a los de su periodo de Jena y muy cercana ahora a los que ha expuesto Schelling en distintos lugares:

“Un principio capital de la doctrina fichteana, y no sólo un pensamiento lanzado sólo de pasada, sino una doctrina fundamental, era, como es sabido, el siguiente: que el concepto de ser es meramente negativo, en tanto expresa solamente la negación absoluta de la actividad; asimismo, que tal concepto debe ser desterrado completamente de Dios y de las cosas divinas. Ahora el señor Fichte aparece resueltamente y dice: todo ser es viviente, y no hay más ser que la vida. El absoluto, o Dios, es de suyo la vida. Dios es todo ser, y fuera de él no hay ser” ³⁵.

De hecho unas páginas más abajo Schelling ofrece incluso al lector una tabla en la que muestra el paralelismo entre la doctrina de Fichte y la suya tal como ésta aparecía en *Filosofía y religión* ³⁶, lo que completa además afirmando que esa doctrina *mejorada* de Fichte es un salto desde una ética como la de Jena a esa ética superior que ahora Fichte llama, plagiándolo del prólogo de *Filosofía y religión*, una *Anweisung zum seligen Leben* ³⁷.

- 13 No hay pues una denuncia de plagio respecto del título del escrito sobre la religión de Fichte, como la que habrá muchos años más tarde, sino una objeción mucho más profunda: la de haber modificado abruptamente su filosofía, de haberla *mejorado*, irónicamente, mediante una aproximación al lenguaje de Schelling, a pesar de la enorme distancia que les separa. Por eso se ve obligado a delimitar de nuevo y finalmente las diferencias entre ambos. En esa fecha bicv bicv la ruptura entre los dos, incluso desde el punto de vista personal, estaba ya consumada, por lo que la *Darlegung* puede en este sentido considerarse la delimitación final de lo que les separa explicitado en términos del problema común y general de lo absoluto, tal como hemos presentado más arriba. Pero en esa delimitación final juega un papel decisivo, incluso en el propio título de la obra, la filosofía de la naturaleza, es decir, la misma filosofía de la naturaleza por la que se inició el proceso de ruptura, y respecto de la cual nos explicará Schelling en 1809 que, gracias a ella, finalmente se ha podido establecer la distinción a partir de la cual se resuelve el problema de la libertad y el de las relaciones de Dios con el mundo, es decir, el problema de la filosofía. Pero ahora el problema de la naturaleza se ha desplazado, y no se limita ya a la cuestión de si es o no un mero pretexto para la acción moral, sino que se vincula directamente con el problema de la divinidad.
- 14 Ahora bien, llegados hasta aquí y asumido que lo pensado en el texto de 1804 y la posibilidad del plagio por parte de Fichte aglutinó finalmente el desarrollo de la *Darlegung*, y que esta a su vez tiene una clara continuidad como puente entre *Filosofía y religión* y el *Escrito sobre la libertad* de 1809, la pregunta es: ¿presentó Schelling una realización del programa, es decir, una *Anweisung* como la que sí realizó Fichte? Ciertamente en *Filosofía y religión* hay un tratamiento y una descripción de la *Seligkeit*, a la que sitúa junto a la absoluta moralidad, en cuanto dos formas de una unidad y a ambas en su relación con lo absoluto ³⁸, de un modo, por tanto, en apariencia no tan alejado del que presentará Fichte, que recordemos la caracteriza en la *Anweisung* como una moralidad superior respecto de la de su periodo de Jena y que precisamente explicita en su grado superior como *Seligkeit*. Pero en el caso de Schelling esa *Seligkeit* y la moralidad absoluta dependen de la absoluta identidad, es decir, de la identidad de libertad y necesidad ³⁹, donde entonces la naturaleza juega un

papel decisivo, pues a partir de sus conclusiones en *Filosofía y religión* la libertad es la “posibilidad repetida de la caída”, mientras que “la necesidad empírica es el lado caído de la libertad”⁴⁰. Con ello se está prefigurando ya lo que será precisamente el tema central del escrito de 1809 y el papel de la naturaleza en él, y sobre todo, consecuentemente, el carácter decisivo del mal en orden al estudio de la *Seligkeit*, como su condición, pues lo es también de la definición misma de la libertad, que es su afirmación central y novedosa en 1809. Pero entonces a esa pregunta pendiente, la de si cumplió Schelling ese programa que la *Anweisung* de Fichte sí realizó, se puede responder afirmativamente, si bien añadiendo que ese programa no lo pudo realizar en *Filosofía y religión*, después de todo un escrito polémico, y sí en 1809, una vez señalada la diferencia con Fichte en la *Darlegung* de 1806. Es decir, que en efecto el *Escrito sobre la libertad* puede ser considerado como el análogo, al menos desde el punto sistemático, de la *Anweisung* fichteana, pero donde, por las razones mencionadas, el problema de la *Seligkeit* es desplazado por la centralidad necesariamente dada al problema del mal. Estaríamos entonces ante esa *ética a la Spinoza* que culmina el proyecto filosófico del joven Schelling de Jena lector de Fichte, si bien el acceso a esa versión de 1809 exigía todavía la elaboración final de las diferencias entre ambos en la *Darlegung*, y precisamente en directa respuesta a la *Anweisung* fichteana y a los demás escritos populares de 1806.

- 15 Porque, en efecto, en la *Darlegung* se expresan con claridad las distintas versiones de ambos en lo que respecta a la relación entre absoluto y finitud, que a su vez aparece ligado a la diferencia entre ambos en lo que afecta a la relación entre ser y saber. De esas diferencias se desprende un distinto papel para la naturaleza, y de éste, a su vez, el fundamento mismo para pensar el problema de la libertad en relación a lo absoluto, según nos explica Schelling al comienzo de las *Investigaciones*, y por tanto al sistema mismo de la filosofía, en definitiva, el problema que dio lugar al comienzo del Idealismo de Fichte, o al menos al que creyó Schelling vincularse y que le llevó al espejismo de considerarse fichteano durante un tiempo, problema al que por fin, tras un largo recorrido, da una respuesta completa, madura y acabada en 1809. En lo que sigue trataremos de explicar una posible lógica de esas diferencias finales

entre ambos, así como desarrollar con algo más de detalle ese hecho: el de que se expresen cada uno en términos de mal y de beatitud respectivamente. Y para ello comenzaremos por considerar sus relaciones a la altura de 1806 como una continuación a las que habían tenido en Jena, pero añadiendo el dato fundamental que ha cambiado, que es precisamente esa doctrina *mejorada* de Fichte, a saber, lo que se conoce como el Fichte de Berlín: el indudable cambio respecto de la terminología, así como la correspondiente recuperación de lo absoluto como tema central. Esa continuidad de ambos, combinada con ese nuevo dato, el nuevo lenguaje de Fichte aproximándose al de Schelling, habría hecho que los roles respectivos de cada uno se den ahora invertidos con respecto al periodo de Jena, es decir, que cada uno ocupe ahora la posición que había ocupado el otro en aquel periodo entre 1794 y 1800. Si en Jena Schelling se había hecho con el lenguaje de Fichte, en Berlín, en efecto, es Fichte el que se aproxima al lenguaje de Schelling, algo sobre lo que, como hemos visto, éste ironiza y que denuncia en la *Darlegung* de 1806. Pero, como ocurría en esos años de Jena, el que utilicen un mismo lenguaje no significa en ningún caso, y menos aún ahora, que estén afirmando lo mismo. De hecho, en ese proceso de inversión de roles cada cual conserva lo esencial de su filosofía, y eso esencial es el acercamiento que había sido característico en cada uno de ellos al problema de una ontología de lo moderno, de lo absoluto en el contexto postkantiano de una modernidad madura.

- 16 Es preciso recordar que en 1794 Schelling parecía un discípulo de Fichte, pero pensaba ya de otro modo los mismos problemas y con los mismos términos que estaba desarrollando Fichte. Donde éste había desplegado una filosofía práctico-transcendental que exigía un Yo práctico como condición de posibilidad, el cual aparecía a la vez como absoluto en cuanto trasunto del imperativo moral incondicionado kantiano, Schelling descubrió en el Yo una dimensión absoluta que trató de abordar teóricamente o, para ser más precisos, ajeno al punto de vista práctico-transcendental de Fichte, y que como tal nada tiene que ver con el Yo fichteano, por lo que, en breve, a medida en que avanzó en la indagación de eso absoluto, descubrió incoherencias que desbordaban lo que él creía el Yo fichteano, tal como se aprecia ya de manera nítida en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. De ahí surgen desde 1795 los

primeros pasos hacia su sistema propio y hacia la filosofía de la naturaleza, que culminan inicialmente en su sistema de la identidad. En esencia los dos hablaban ya en Jena de lo absoluto y tenían en mente la búsqueda de un absoluto reelaborado después de Kant, pero lo hacían desde perspectivas diferentes, y en eso radicaba su distancia, en un caso teórico y en el otro práctico-transcendental. Después de Jena, una vez aclarada esa distancia, se da la situación paradójica de que Fichte asume el lenguaje de lo absoluto de Schelling, pero desde la misma perspectiva práctico-transcendental, mientras que Schelling sigue instalado en la perspectiva teórico-ontológica. Esa distinta perspectiva determina el distinto desarrollo del mismo problema, un desarrollo que en Fichte se contiene en la *Anweisung* y se expresaría inevitablemente en términos de vida bienaventurada, y en Schelling se expresa en el *Escrito sobre la libertad* en el problema del mal. Ambas nociones, el mal y la vida bienaventurada, son derivados directamente de lo absoluto, ese objeto que ambos comparten antes y después de Jena, que es también el objeto que articula todas las demás nociones, y que, no por azar, es, a su vez, la cuestión mediante la cual Jacobi ejerce su influencia sobre uno y otro.

- 17 Y eso que ambos compartieron en su momento, lo que llevó a Schelling a ver en Fichte el alumbrar de una nueva filosofía a la que se adhiere, es precisamente la posibilidad de pensar un absoluto que no sea ya ese concepto ortodoxo de la divinidad ⁴¹, un absoluto que sea a la vez la libertad, emancipado del viejo ser premoderno, de la vieja sustancia y de la vieja divinidad, pero capaz de ocupar el lugar fundante del mismo. Y si Jacobi se dirige contra Fichte, como antes lo había hecho contra Kant, es precisamente porque detecta que su filosofía, la de Fichte, ha significado eso, que tiene la pretensión de ocupar el lugar del ser y de Dios mediante la subjetividad ⁴². Pero Fichte no se plantea en ningún momento una ontología, sino una filosofía transcendental en la que sea posible la libertad y la moral en sentido kantiano, y en cierto modo su exigencia de un absoluto, de un Yo absoluto, es un trasunto de la búsqueda de lo incondicionado moral kantiano, sólo que asignándole además un papel sistemático que incide sobre lo teórico y que con el tiempo será incluso necesariamente constitutivo de lo teórico, pero siempre como transcendental. Desde esa perspectiva hay que reconocer que Fichte

asume la condición moderna como una condición en la que la ciencia que analizó Kant en lo teórico es incontestable, o por decirlo de un modo preciso, asume la modernidad considerada desde el punto de vista estrictamente teórico y se ve obligado como Kant a inventar un absoluto moral para convertirlo en principio incluso de lo teórico, pero como principio transcendental. Ello quiere decir que la naturaleza aparece para él en el marco de la vida moral y sólo desde ahí se da como querer, pero como querer inferior, es decir, como lo patológico humano, como deseo inferior al que hay que establecer un límite incondicionado. Ese absoluto es el que reaparece en 1804 como ser respecto del cual Schelling le reprocha haber cambiado. Pero este ser no es el ser antiguo ni el de Jacobi: es otra cosa. Si se capta su condición transcendental y práctica resulta posible comprenderlo, si no, se genera un conflicto que es el conflicto característico de Schelling y el que explica sus equívocos frente a Fichte, tanto en el periodo de Jena como en el de Berlín. A saber, considerar teóricamente el concepto de absoluto de Fichte lleva a pensar un absoluto que es, en efecto, como en Fichte, el propio de la modernidad y que no puede ser ya el Dios premoderno, pero que tampoco es esa condición transcendental que como tal ha de correr paralela a la tendencia, a la desmesura propia de lo moderno. Ha de incluir en su interior esa tendencia, de hecho ha de explicarla y ha de hacerlo además a partir de lo absoluto mismo. Esto sólo lo puede completar Schelling en el segundo periodo de su confrontación con Fichte, a saber, en el *Escrito sobre la libertad*, y lo puede hacer precisamente convirtiendo el quicio de la ontología y de la ética en el problema del origen del mal a partir de la filosofía de la naturaleza y en relación con lo absoluto, de lo cual sería corolario finalmente esa versión de la *ética a la Spinoza* que nos presenta en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. O dicho de otro modo, el diferente punto de vista que generó en su momento las diferencias entre Fichte y Schelling es el que explica que, muchos años después, donde Fichte elabora un tratado dedicado a la bienaventuranza, Schelling elabore uno dedicado al mal, y que ambos lo hagan a partir de las relaciones entre absoluto y finitud. En ese sentido cabría entonces afirmar que la relación entre Fichte y Schelling y sus respectivos proyectos se expresan finalmente mejor que en ninguna otra

dimensión en esa distancia que media entre el problema de la vida bienaventurada y el problema del mal, tal como parece articulado en el ensayo de 1809.

- 18 Schelling mismo había mostrado en la *Darlegung* a la vez que las diferencias entre ambos a partir de la filosofía de la naturaleza, un estrecho paralelismo entre su filosofía y lo que llamaba la filosofía mejorada de Fichte. En efecto, y por mantenernos sólo en la *Anweisung*, encontramos ahí un acercamiento metafísico perfectamente análogo al de Schelling, pues en el libro I recoge las conclusiones de la versión no popular de la *Doctrina de la ciencia* que está investigando en esos años y que, más allá de matices a estos efectos ahora irrelevantes, uno encuentra resumida, precisamente en esas fechas en la presentación de las *Lecciones sobre el destino del sabio* de 1806, que también tuvo presente Schelling en la *Darlegung* ⁴³, y respecto de las que el propio Fichte recordaba, en las “Palabras preliminares” de la *Anweisung*, que especialmente en esa obra se contenía la expresión madura de la intuición filosófica que le había sido dada trece años atrás. En el caso de Schelling venimos de ver como en *Filosofía y religión* la cuestión decisiva era esa y Dios aparece definido como vida ⁴⁴ en términos no tan alejados de los de Fichte. Igualmente en ambos, esa vida, Dios en los dos ⁴⁵, no puede ser sujeto ni objeto, tal como Fichte había explicado de nuevo igualmente en 1804 ⁴⁶, toda vez que objeto y sujeto surgen precisamente en el saber, algo que por lo demás ya había expuesto a Schelling en la última carta que le envió en 1802 ⁴⁷. Por ello, una de las distinciones claves de la *Anweisung* es que el saber aparece como manifestación de Dios en el ámbito de la finitud, como su expresión, es decir, como aquello que encontramos al dar el salto desde lo absoluto. Pero al afirmar la distinción entre Dios y su manifestación mediante el saber, cuyo principio fundamental consiste en una relación, es decir, ni en lo uno ni en lo otro, sino en un tercero que lo muestra distinto radicalmente del ser ⁴⁸, estamos apuntando una respuesta del problema schellingiano por antonomasia, el de la relación entre absoluto y finitud, y al que había respondido en realidad Schelling en 1804 en términos de caída, es decir, en términos de un salto también, que es en eso, aunque sólo en eso, análogo al salto *per hiatum irrationalem* fichteano. Sin embargo, si para Fichte lo absoluto es inexplicable y la ciencia y su imagen

expresa lo incomprensible en términos de existencia y manifestación desde el punto de vista de la libertad, en Schelling, la caída permite, por más que en sí misma inexplicable, establecer una explicación, una continuidad, instalar lo irracional en el seno de lo racional ⁴⁹ y, en definitiva, por su propia consideración de tal, instalada en el seno de lo absoluto, permite y exige una explicación teórica que Fichte no requiere, y que es la que Schelling despliega en el *Escrito sobre la libertad*.

- 19 Aquí radica entonces el verdadero punto de divergencia entre ambos a partir del cual deriva todo lo demás, incluido el tratamiento respectivo del bien por uno y del mal por otro, pero también el que señala la diferencia entre ambos que se venía dirimiendo durante años, a saber, la distinta aproximación al punto de vista del absoluto que uno y otro tratan de pensar: en un caso teórico, en el otro práctico. Porque desde el punto de vista práctico-transcendental Fichte no necesita explicar ese tránsito desde lo absoluto a la finitud, pues ese absoluto sigue siendo condición de posibilidad, vida absoluta y por ello condición de posibilidad de la vida, que como tal hace posible el saber. Pero recordemos que para Fichte el saber no es el mero conocimiento teórico del ser muerto, sino que es la vida entendida como luz expresada en la acción. Es decir, que de algún modo para Fichte ese tránsito *per hiatum irrationalem* no quita nada y despeja en cambio un problema frente a las objeciones de Jacobi. De hecho su afirmación es incluso congruente con el espíritu del kantismo en la medida en que en cierto modo tiene que ver con la fe racional de la que ya había hablado en 1800 en *El destino del hombre*. Desde el punto de vista que él adoptó en su acercamiento a Kant, el Yo absoluto en su concepción de Jena o el ser absoluto entendido como vida y que se expresa en saber, juegan la misma función, una función que sigue siendo transcendental respecto de esa vida moral, respecto de esa tendencia al infinito en la que consiste la vida moral frente a la naturaleza. Ahora bien, en una concepción como esa, la cuestión de la tendencia al infinito que caracteriza su filosofía moral de Jena tiene que ver, como sabemos, con la naturaleza en cuanto materia que le ofrece resistencia y por tanto que se la ofrece también hacia el infinito. Es evidente que esto es una expresión del juego entre finitud y absoluto y que la plenitud moral como aspiración inalcanzable es el correlato en el ámbito moral del problema

ontológico de la relación entre condicionado e incondicionado de Jacobi y de Schelling, pero un correlato que se mueve en el ámbito del deber ser, pues sin éste sólo habría naturaleza propiamente, incluyendo el deseo humano. Es a ese deseo, a ese querer inferior, al que se dirige la filosofía de Fichte para hacerle frente mediante una ética del deber incondicionado. Desde ese punto de vista para Fichte la naturaleza es no solo una herramienta ⁵⁰ al servicio de la vida moral humana, que lo es, sino, antes que eso y por eso, la naturaleza es reducida al deseo de lo humano que la hace a su imagen y semejanza y en la que se condensaría esa fuerza de inercia propia de toda naturaleza y del hombre en la medida en que es naturaleza, a saber, “la resistencia a salir de su estado, la tendencia a permanecer en el carril de costumbre” ⁵¹. Esa inercia que resiste a la tendencia moral es precisamente la definición del mal moral en Fichte, o al menos una de las definiciones del mismo ⁵², sólo que para Fichte, como es notorio, esa dimensión no merece más análisis y toda su filosofía se centra en justificar y desarrollar lo absoluto que oriente la tendencia infinita frente a la naturaleza, frente al mal, respecto de la que la beatitud en el periodo posterior a Jena, en la *Anweisung* de 1806, consiste precisamente en salir de esa dimensión, aniquilando el yo individual, la dimensión natural, para entrar en la vida del espíritu ⁵³.

- 20 Pero si reconsiderásemos ese mismo esquema del problema y a la propia filosofía de Fichte desde el punto de vista teórico, es decir, desde una ontología cuyo objeto es el ser y no el deber ser, la naturaleza no puede ser sólo el pretexto para la acción moral, sino también voluntad, también querer, como Dios mismo en el que la naturaleza está. Y esa es precisamente la consideración y el acercamiento de Schelling. Su filosofía extrae las consecuencias implícitas en la aproximación fichteana de lo absoluto entendido como vida y acción, unas consecuencias que a Fichte le resultaban irrelevantes en Jena y se lo siguen resultando en 1806, dado que su perspectiva sigue siendo práctica y transcendental, aunque haya variado el lenguaje. En efecto, tanto al Fichte de Jena como al de 1806 no le interesa fijarse en los rasgos de ese movimiento de la finitud, en la naturaleza o en el mal, para entendernos, sino que le interesa desde sus primeros pasos filosóficos la posibilidad de alcanzar la vida moral, el bien, cuya máxima expresión desde la perspectiva de la religión es la vida

bienaventurada. Por ello el mal aparece sólo como lo que se opone o impide la acción, es decir, la acción moral, la vida. En cambio, para Schelling, una vez asumido que el ser es querer, querer originario ⁵⁴, y obviada la dimensión práctica de lo absoluto al modo fichteano, la filosofía de la naturaleza resulta inevitable como expresión del querer en el seno de la naturaleza y de ésta en el seno de Dios. Se da entonces la paradoja de que precisamente porque su concepto del mal es análogo al de Fichte, se ve obligado a explicar el mal en el seno del absoluto, del querer absoluto. De este modo la filosofía de la naturaleza reaparece ahora como la causa y la condición de lo que es el *Escrito sobre la libertad* y lleva, una vez explicitada en esos términos, a la reformulación del concepto de libertad que es característico de ese escrito y a lo que considera Schelling su gran hallazgo. Recordemos de nuevo la importancia que le da a la filosofía de la naturaleza en *Filosofía y religión* ⁵⁵ y la que le vuelve a dar en el *Escrito* de 1809 cuando afirma: “sólo la filosofía de la naturaleza nos permite entender la cuestión de la libertad como capacidad para el bien y para el mal”. La filosofía de la naturaleza, que venía siendo el motivo visible de disputa entre ambos, reaparece así en una nueva función que es la de darle una dimensión ontológica al mal, y al hacerlo reconfigura la noción misma de libertad, noción que fue la clave del nacimiento mismo de las filosofías idealistas, y finalmente, al incidir sobre esa noción, reconfigura el sistema en su conjunto. Materialmente estamos ya lejos de las posiciones iniciales de 1795, pero desde un punto de vista formal no puede negarse que ese tratado de 1809 cumple con las pretensiones de aquella ética a la Spinoza que anunció Schelling en carta a Hegel. La grieta inicial entre ambos en forma de filosofía de la naturaleza se reconfigura dando lugar a una última diferencia, cuyo resultado final es la centralidad dada por cada uno al mal y a la vida bienaventurada respectivamente, vinculadas cada cual, como dos dimensiones de una misma realidad, esa condición de ansia en ambos, bien como posibilidad del mal presente en el fundamento en Schelling, bien como su negativo en Fichte como anhelo y tendencia infinita a la aniquilación ⁵⁶ de ese ansia mediante un imperativo absoluto. El negativo fichteano de lo descrito por Schelling se mueve en el orden del deber ser, si bien adopta después de Jena la posición del Ser absoluto, lo incognoscible objeto de creencia, mientras que el

ansia de Schelling se mueve en el orden del Ser en todos los sentidos del término y emerge en el contexto de lo absoluto como Ser.

- 21 ¿Pero qué ontología, qué ser y qué absoluto son los de Schelling y Fichte y por ende los del Idealismo alemán? Es obvio que no es la de Jacobi, que regresa al viejo Dios, pues el absoluto de Jacobi pasa por un Dios personal y por la creación. Ni Fichte ni Schelling admiten lo uno ni lo otro y vuelven a coincidir en eso. Su Dios es el de la modernidad y es en parte esa coincidencia la que hace que sigamos hablando de un movimiento que se conoce como Idealismo, en el que de algún modo la modernidad alcanza su madurez y es capaz de desarrollar una metafísica que no obedezca ya a las ruinas de la metafísica premoderna. ¿Cuál es pues ese absoluto del Idealismo que de algún modo buscan y expresan en perspectivas diferentes Fichte y Schelling y del que emanan por igual la beatitud fichteana y el concepto del mal schellingiano? Parece indudable que el elemento común no puede ser otro que la voluntad, que es el elemento que incorpora la noción de subjetividad característicamente moderna, pero una subjetividad que no es ya deudora de viejos conceptos premodernos, que no requiere de una divinidad premoderna o de un absoluto premoderno como en Descartes, sino que es autofundante, que es absoluta, que es lo absoluto, la sustancia hecha sujeto que dirá Hegel. Es a esa voluntad a la que remite Heidegger cuando considera el *Escrito sobre la libertad* de Schelling la madurez del Idealismo y de la metafísica. Pero en realidad esa voluntad es la que el mismo Heidegger vuelve a considerar la consumación de la metafísica cuando en su *Nietzsche y el nihilismo europeo* afirma que la voluntad de poder es voluntad de voluntad, descripción ésta que coincide perfectamente con la definición que da Schelling en el *Escrito sobre la libertad*:

“Si queremos poner este ser al alcance humano, podemos decir que se trata del ansia que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo. Este ansia no es el propio Uno, pero sí es con él igualmente eterna; quiere engendrar a Dios, esto es, a la Unidad insondable, pero precisamente por ello, la unidad no está todavía presente en ella. De ahí que, considerada en sí misma, sea Voluntad, pero voluntad en la que no hay ningún entendimiento y, por lo tanto, no una voluntad subsistente por sí misma y perfecta, ya que, en realidad, es el entendimiento el que es la voluntad en la Voluntad” 57 .

- 22 Más allá de la particular lectura heideggeriana en torno a la metafísica y sea cierto o no que esa descripción se corresponde realmente con la culminación de ese concepto de metafísica de Heidegger, lo que sí es indudable es que esa

descripción apunta hacia la máxima expresión metafísica de la modernidad, es decir, a una época en la que culmina la modernidad filosófica cuyo inicio situamos convencionalmente en Descartes o en Bacon. Los filósofos idealistas eran conscientes de ello, como lo eran sus críticos. Hegel en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía* considera a Descartes el verdadero fundador de la filosofía moderna. También Schelling tiene a Descartes por el iniciador de la filosofía moderna en sus *Lecciones de la filosofía moderna* de Múnich ⁵⁸. Y Fichte, al final del párrafo 1 de la *Fundamentación* de 1794, se vuelve a Descartes y reconsidera el *cogito* precisamente después de haber alcanzado el Yo para confrontar ambos principios ⁵⁹. Lo absoluto que todos ellos consideran está ya irremediablemente mediado por ese nuevo suelo, en expresión de Hegel, esa nueva tierra firme, que es el territorio que inaugura Descartes. Pero hasta llegar a Kant ese territorio estuvo todavía cartografiado con el lenguaje de la metafísica premoderna, y en particular para expresar lo absoluto se echó mano todavía de la vieja divinidad, esa que el joven Schelling consideraba ya superada en 1795, cuando proponía escribir su ética a la Spinoza. Lo absoluto que todos ellos persiguen y describen, aquello de lo que su filosofía es cifra, es entonces ese principio cartesiano que convierten en voluntad, cada cual a su modo. Esa voluntad como principio, que de modo tan nítido describe Hegel como sustancia hecha sujeto y que se despliega en devenir inmanente, es entonces la contingencia histórica irrebasable que ellos quieren convertir en absoluto, a la que atribuyen la condición de absoluto de la vieja divinidad premoderna. Una instancia que es voluntad y no finita y que en Descartes no puede entonces corresponderse con el Dios de las *Meditaciones*. Pero entonces su único referente posible ha de ser sólo la voluntad condensada en la metáfora cartesiana del Genio Maligno, una estructura que rebasa la yoidad finita y que, en efecto, se configura como una ansia de sí. No es casual que Nietzsche viera ya en ese ansia de sí el verdadero principio cartesiano y lo llamara después voluntad de poder, como no lo es tampoco que Heidegger describa, como decíamos, del mismo modo la voluntad schellingiana y la nietzscheana y atribuya a ambos la culminación de la metafísica ⁶⁰ y que en ambos aparezca caracterizada como voluntad de voluntad, que Heidegger describe además como “quererse a sí mismo” ⁶¹. Esa es literalmente, como decíamos, la

fórmula que ofrece Schelling en el *Escrito sobre la libertad* para definir la posibilidad del mal: “Si queremos poner este ser al alcance humano podemos decir que se trata del ansia que siente el uno eterno de engendrarse a sí mismo”⁶², la misma estructura que reaparece en el hombre como condición de posibilidad del mal, pues la voluntad del hombre “es el germen, oculto en el ansia eterna, del Dios que sólo subsiste todavía en el fundamento”⁶³. Schelling es, pues, quien nos informa de que estamos ante una proyección de lo humano, hacia esa estructura capaz de explicar la posibilidad del mal, que es también la de la naturaleza. Si fuera así, tal proyección de lo humano, y desde luego de lo humano moderno en la contingencia moderna, no lo sería únicamente hacia la divinidad sino también hacia la naturaleza. Una naturaleza convertida a su modo en herramienta para la explicación de la vida moral. No tan alejada entonces, a pesar de todo y de todas las apariencias, de la metáfora de la herramienta tan querida para Fichte a la hora de caracterizar la naturaleza, pero una naturaleza que, a diferencia de Fichte, Schelling sí describe. Y lo hace en el seno de una *ontología del ser* en la que sitúa necesariamente el ansia como una de sus piezas claves, y clave también entonces de su comprensión de Dios mismo y del concepto del mal. Fichte prefiere hacer una *ontología del deber ser* y entonces ese ansia se transfigura en ansia incondicionada de pura beatitud, el otro polo de la misma esfera de lo moderno, esa estructura cuyo último proyecto *metafísico* culmina el Idealismo alemán.

NOTAS

1. Sus primeros escritos en lo que se conoce como el período prekantiano están dedicados a ello. Especialmente relevantes son los *Aforismos sobre religión y deísmo*. Sobre ese periodo sigue siendo un clásico el texto de R. PREUL, *Reflexion und Gefühl*. Ya después de su lectura de Kant la obra *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1792) ha de considerarse decisiva para el tránsito hacia su propio sistema. Por lo demás resultó determinante para su trayectoria la llamada *polémica sobre el ateísmo* que, como el nombre indica, gira toda ella en torno al problema de Dios y ya en plena madurez dio a la luz la *Iniciación a la vida bienaventurada* (1806), texto que contiene su *filosofía de la religión* propiamente dicha. Un recorrido

panorámico de sus escritos sobre religión puede encontrarse en HANS-JÜRGEN VERWEYEN , “Fichtes Religionsphilosophie. Versuch eines Gesamtüberblicks”, *Fichte-Studien* , 8, 1995, pp. 193-224. Sobre la filosofía de la religión del periodo de Berlín especialmente valiosa es la obra de CH. ASMUTH, *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806* , Stuttgart-Bad Cannstatt, 1999 .

2. El descubrimiento de la posibilidad de reunir la religión del *corazón* con el entendimiento fue lo que me llevo a afirmar que vivía en un nuevo mundo a partir de la crítica de la razón, tal como afirma la tantas veces citada e ineludible carta a Weissshun de agosto de 1790. Para una explicación más detallada de los detalles de su evolución desde ahí a la elaboración de la *Doctrina de la Ciencia* remito a V. SERRANO , *Metafísica y filosofía trascendental en el primer Fichte* , Valencia, UPV, 2004.

3. Esa expresión usada en la carta ha dado lugar a una considerable literatura desde el ya lejano artículo de ANNE-MARIE PIEPER, “Ethik à la Spinoza. Historisch-systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling”, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* , 1977, 31 (4), pp. 545- 564.

4. Un análisis de la confluencia de esos elementos en el primer Schelling, así como noticia bibliográfica de la abundante literatura especializada al respecto, puede encontrarse en español en V. SERRANO , *Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling* , Madrid, Plaza y Valdés, 2008, especialmente en los capítulos 2 a 4.

5. Hay una magnífica edición bilingüe a cargo de Arturo Leyte y Helena Cortés en F.W.J. SCHELLING , *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* , Anthropos, Barcelona, 1989. Traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés, con Introducción de Arturo Leyte y Volver Rühle. En lo sucesivo las citas de esa obra serán a partir de esta edición y las versiones alemanas de las obras de Schelling, salvo que se indique otra cosa, por la paginación de la *Sämtliche Werke* editada por el hijo de Schelling.

6. Sobre el papel de esta obra y sus interpretaciones en relación con la trayectoria, ya de por sí compleja de Schelling, ha habido y sigue habiendo un considerable debate, que oscila entre quienes ven en ella el fundamento de su evolución posterior hacia la filosofía tardía a la de quienes consideran que es un obra aislada y circunstancial dedicada a rebatir a Hegel. Un panorama con distintas interpretaciones y posiciones puede encontrarse en F.W.J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* , coordinado por O. HÖFFE y A. PIEPER , Berlín, Akademie Verlag, 1995. Ineludible es la mención de la obra de HEIDEGGER , *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit* , Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1971, en la que se considera el *Escrito sobre la libertad* el mayor logro de Schelling y a la vez el punto culminante tanto del Idealismo como de la filosofía occidental. Hay edición en español con el título *Schelling y la libertad humana* . Traducción de Alberto Rosales, Caracas, Monte Ávila, 1996.

7. La evolución de su obra, una de las más largas trayectorias de la historia del pensamiento, ha sido objeto, y sigue siéndolo, de un intenso debate que abarca desde quienes consideran esa evolución de su filosofía tardía en términos de ruptura, como es el caso de HORST FURHMANS , (*Schellings letzte Philosophie. Die negative und die positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus* , Berlín, 1940), a la del clásico texto de WALTER SCHULZ , que ve en la obra tardía de Schelling la culminación del movimiento idealista: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, 1955, mediando entre ambos extremos

la consideración y la imagen de una filosofía en devenir, acuñada por TILLIETTE en su también clásico *Schelling: une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1970. Para una lectura filosófica sobre la cuestión de etapas y épocas en la obra de Schelling y la consideración de la misma como unidad remitimos a la obra de A. LEYTE, *Las épocas de Schelling*, Madrid, Akal, 1998. Respecto del *Escrito sobre la libertad* como obra madura es inevitable la remisión a Heidegger y su obra dedicada al escrito de Schelling, para quien incluso es la culminación del Idealismo en su conjunto y también de la metafísica. Nos remitimos a la nota anterior.

8. Obra a la que no es casual que remita en el *Escrito sobre la libertad*, precisamente allí donde establece la distinción fundamental entre existencia y fundamento (SSW I/7, 357-58), lo que parece confirmar que lo esbozado y formalizado como diferencia entre él y Fichte sólo alcanza su plenitud y su despliegue en 1809. Esta alusión resulta más esclarecedora respecto del carácter de madurez alcanzado en 1809, cuando se recuerda además que ya en las *Palabras preliminares* evoca Schelling la *Darstellung* de 1801 como la primera presentación de su sistema, pero incompleta, mostrando así que este escrito, el *Escrito sobre la libertad*, es el que la completa en esa forma ya madura.

9. SSW I/7, 333-334; p. 105 de la edición española.

10. Continuidad que no es plena, por varias razones, entre otras porque en el *Prólogo* del escrito de 1809 Schelling recuerda el carácter deficiente del de 1804, y de forma notoria por el hecho nada desdeñable de que en *Filosofía y religión* Schelling utilice todavía la intuición intelectual, pieza que desaparece ya en 1809.

11. Entre *Filosofía y religión* de 1804 y el *Escrito sobre la libertad* de 1809 se sitúa la *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre* (1806), la obra donde salda sus diferencias finales con Fichte y lo hace precisamente en confrontación con la doctrina de Fichte posterior a la polémica del ateísmo, es decir, con la versión del llamado Fichte de Berlín. Y lo hace además con especial atención a los escritos populares y en particular a la *Iniciación a la vida bienaventurada*. En ese sentido, dada la implícita continuidad declarada por Schelling entre la obra de 1804 y la de 1809, parece inevitable leer estos dos en relación con la *Darlegung*, constituyendo las tres obras los elementos que expresan y culminarían esa primera madurez. Un argumento adicional que avalaría además la consideración de esta primera madurez, y particularmente el *Escrito sobre la libertad*, como fundamento de su filosofía tardía, sería el hecho nada desdeñable de que la contraposición entre filosofía positiva y negativa puede encontrarse ya expresada de modo explícito en el texto de 1804, donde se afirma: “es cierto que la caída como de la ciencia en su conjunto sólo puede tener como resultado una filosofía negativa, pero ya se ha ganado mucho con que lo negativo, el reino de la nada, esté separado por una frontera demarcadora respecto del reino de lo positivo y de lo propiamente real”, (SSW I/6, 43).

12. Recordemos de nuevo que la tesis de Heidegger a este respecto va más allá y considera ese escrito no sólo la culminación de la trayectoria de Schelling, sino también la del Idealismo y la del pensamiento occidental, es decir, que provisionalmente hace descansar en esa obra de Schelling el mismo énfasis que hará finalmente descansar en el concepto de voluntad de poder de Nietzsche.

13. Otras dos obras: *Los caracteres de la edad contemporánea*, también de 1806, y los *Discursos a la nación alemana* de 1807 completan esa configuración desde el punto de vista popular. Es el propio Fichte quien

afirma en el prólogo de la *Anweisung* : “Estas lecciones, junto con aquellas que con el título *Los caracteres fundamentales de la edad contemporánea* acaban de aparecer en la misma editorial, y junto con *El destino del sabio* (Berlín, Himborg) [...] constituyen la totalidad cuya cumbre y punto más luminoso son las presentes lecciones; y son en total el resultado de mi autoformación proseguida ininterrumpidamente, desde hace seis o siete años y a una edad madura, en la intuición filosófica que me fue comunicada hace ya trece años”, p. 19 de la edición española a cargo de Alberto Ciria y Daniel Innerarity, Madrid, Tecnos, 1995.

14. Ver por ejemplo, la obra colectiva editada por B. SANDKAULEN-BOCK y W. JAESCHKE , *F.H. Jacobi: ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit* , Hamburg, Felix Meiner, 2004.

15. Remitimos en ese sentido la obra B. SANDKAULEN-BOCK *Ausgang von Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings* , Gotinga, 1990.

16. Su obra es en realidad una sucesión de polémicas que arrancan de Lessing, pasan por Kant y Fichte y tiene tiempo de llegar todavía a Schelling cuando en 1814 publica *Sobre las cosas divinas y su revelación* , aunque en este último caso algo desfasado. Sobre esta última polémica puede encontrarse noticia en español en F. DUQUE, *La era de la crítica* , Madrid, Akal, 1998, p. 909, nota 2104. Sobre las anteriores polémicas remitimos a *El sentido de la disyuntiva entre Dios y la nada en el contexto de la polémica del ateísmo* . En: *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su tiempo* , Madrid, Dykinson, 2009.

17. Sobre el sentido de la forma de presentar y la relación entre filosofía aplicada y vida se puede ver R. AHLERS, “Vitalism and System: Jacobi and Fichte on Philosophy and Life”, *Idealistic Studies*, Volumen 33, 2003, pp. 83-113 ; M. IVALDO, *Wissen und Leben. Vergewisserungen Fichtes im Anschluß an Jacobi* . En *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit* , Hamburg, Felix Meiner, 2004, pp. 53-74; o G. ZÖLLER, “Das Element aller Gewissheit. Jacobi, Kant, und Fichte über den Glauben” . En: K Hammacher (ed.) *Fichte-Studien*, Bd. 14, pp. 21-43.

18. Es decir, los seis o siete años de que habla en el prólogo y que hemos recogido en la cita anterior.

19. Hay versión en español en *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su tiempo* , Madrid, Dykinson, 2009.

20. Para una noticia en español de esa recepción de Spinoza, extensamente estudiada y documentada, y en la que la obra de Jacobi tuvo a pesar suyo un importante papel como consecuencia de la llamada *polémica del panteísmo* de los años 80 del XVIII alemán, remitimos de nuevo a *Absoluto y conciencia* , pp. 51-76.

21. Así lo afirma explícitamente Fichte en la *Anweisung* al señalar que el llamado punto de vista científico queda fuera de la exposición. Cfr., edición española p. 87.

22. *Carta a Fichte* , p. 505.

23. Es el marco general del *Escrito sobre la libertad* , y en estrecha relación entonces con la vieja cuestión de la filosofía como sistema, en la que Spinoza jugó un papel decisivo desde luego para Fichte, pero más aún y de manera más notoria para Schelling. El propio Schelling lo resume muy bien en las *Palabras preliminares* del escrito: “Ya es hora de que aparezca la superior, o mejor dicho, la verdadera oposición: la de necesidad y libertad, con la que llega por primera vez a consideración el punto central más íntimo de la filosofía” (SSW I/7, 333-334).

24. Un análisis brillante y profundo de algunas de esas influencias y debates, con Hegel, con Baader, con Schlegel, entre otros, puede encontrarse en ANA CARRASCO CONDE , *La limpidez del mal* , de próxima aparición en Plaza y Valdés, 2012, donde se contiene además un brillante estudio, minucioso y pormenorizado, del escrito.

25. SSW I/7, 29.

26. Aunque ciertamente cabe un acercamiento filosófico pero no un conocimiento de lo absoluto. Al respecto remitimos al certero análisis de CH. ASMUTH , “Wissenschaft und Religion: Perspektivität und

Absolutes in der Philosophie Johan Gottlieb Fichtes”, en *Fichte-Studien* , 8 (1995) 1-19.

27. Las últimas cartas de la que se tiene constancia son de 1802. Pueden encontrarse en la cuidada versión en español de la correspondencia entre Fichte y Schelling a cargo de Hugo Ochoa, pp. 100 y ss y accesible en internet en el siguiente enlace: <http://www.filosofia.ucv.cl/pdf/Fich-Schelltotal.pdf> .

28. Del que se hace eco Schelling en plena polémica epistolar entre él y Fichte al final de la decisiva carta fechada el 3 de octubre de 1801. Página 95 de la edición citada en español.

29. En la *Anweisung* , pero también en la *Los caracteres de la edad contemporánea*, que de hecho respondía a F. Schlegel y a Schelling y a su concepción de la historia en *Sobre el método de los estudios académicos*, se contenían críticas contra Schelling.

30. Especialmente las críticas contenidas en la lección 8 de *Los caracteres de la edad contemporánea* .

31. C. A. ESCHENMAYER , *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie* , Erlangen, Walther, 1803.

32. SSW I/6, 17.

33. Cfr. p. 96 de la edición española citada. También Schelling, como veremos, le reprocha eso mismo, el haber permanecido en el segundo de los puntos de vista de los cinco recogidos en la *Anweisung* (SSW I/7, 90).

34. SSW II/1, 465.

35. SSW I/7, 25.

36. SSW I/7, 82-83.

37. SSW I/7, 90.

38. SSW I/6, 56.

39. SSW I/6, 53.

40. SSW I/6, 52.

41. Expresión utilizada por Schelling en las mismas fechas en las que proyecta la *ética a la Spinoza* en cuestión.

42. Esa es de hecho la alternativa que condensa el reproche de Jacobi a la filosofía de Fichte, que resume en la expresión “spinozismo invertido” (p. 506 de la edición española citada de la *Carta a Fichte*), donde aúna los reproches a Spinoza y a su filosofía como sistema y, por tanto, atea con la crítica al carácter subjetivo de la filosofía de Fichte.

43. Tal como el propio Schelling comenta al comienzo del escrito: SSW I/7, 3 y 25. Xavier Leon ya nos recordaba que la *Anweisung* era una réplica a *Filosofía y religión* como las *Lecciones sobre el destino del sabio* de Erlangen lo eran en realidad del escrito de Schelling *Sobre el método de los estudios académicos*. XAVIER LEON, *Fichte et son temps*, Paris, 1902, II, pp. 433 y 481.

44. Donde por lo demás reconoce que Schelling se ha acercado a ello en el sistema de la identidad, pero lo ha hecho en una síntesis *ex post factum* , tal como afirma al comienzo de la conferencia XIV. Cfr. *Doctrina de la ciencia de 1804* . Traducción de Juan Cruz, 2005, p. 147.

45. En SSW I/6, 41 habla de la verdadera vida refiriéndose a la de lo absoluto. Más tarde en su descripción de la absoluta eticidad y la beatitud caracteriza Schelling a ambas como una con Dios y como vida (SSW I/6, 55), temas ambos que son característicos del escrito de Fichte de 1806.

46. Acabamos de verlo en la nota anterior en Schelling. Pero esto se da de manera aún más notoria a lo largo de toda la *Anweisung* de Fichte, especialmente en la primera conferencia, donde se llega a hablar de la obra como una introducción a la vida o a la doctrina de la vida (p. 21 de la edición española citada). Y ese es el concepto de vida que Schelling discute en la *Darlegung* .

47. Y polémicamente frente a Schelling. Edición de Juan Cruz, p. 147.

48. *Fichtes Werke* , V, 435.

49. Explica ya una continuidad que está presente también en Hegel, aunque incorporando en su interior un elemento irracional que Hegel rechaza abiertamente y que marca las diferencias entre ambos. Pero esa es también la razón de que en Hegel y Schelling la religión aparezca absorbida por la filosofía, mientras que en Fichte, tal como se organiza en la *Anweisung* , la religión conserve su autonomía.

50. Que es uno de los términos más reiteradamente utilizados por Fichte para caracterizar la naturaleza.

51. GA I, 5, 183.

52. Cfr. Sobre la caracterización del mal en Fichte, así como una noticia de las principales interpretaciones sobre el mismo en la literatura remitimos a JACINTO RIVERA DE ROSALES, “Los dos conceptos del mal moral. De la religión (1793) de Kant a la ética (1798) de Fichte”, *Signos Filosóficos* , IX, 18, (2007), pp. 9-40.

53. *Anweisung* , edición española, p. 152.

54. SSW I/7, 350; p. 147 de la edición española. Una expresión que es muy significativa pues es la misma que ya había utilizado Schelling en el *Panorama* de su período en Jena, precisamente para caracterizar la noción de espíritu.

55. Pero ese escrito, en parte fallido según confesión de Schelling, está sobre todo centrado en la noción de *caída* . Aunque Schelling no vuelve ya a hablar de caída ni en la *Darlegung* ni en el *Escrito sobre la libertad* , lo cierto es que sin el desarrollo de lo pensado en *Filosofía y religión* no hubiera encontrado la fórmula que necesitaba para explicar la finitud en el seno de lo absoluto y que es, a su vez, la clave frente al salto irracional mediante el que Fichte establece la relación entre absoluto y finitud. En efecto, en *Filosofía y religión* afirma Schelling: “la finitud es en sí misma la sanción que acompaña a la caída, pero no libremente, sino mediante una vinculación necesaria (en esto está la clave de la limitación inconcebible en Fichte”, SSW I/6, 62.

56. *Anweisung* , p. 152, edición en español citada.

57. SSW I/7, 359; p. 167 de la edición en español citada.

58. *Zur Geschichte der neueren Philosophie . Münchener Vorlesungen* , Darmstadt, WBG, 1953, p. 9.

59. FW, I, 99-100.

60. En sus lecciones dedicadas a Schelling del semestre de 1941 afirma que “ofrece en definitiva el núcleo esencial de la metafísica de Occidente” (MARTIN HEIDEGGER , *Gesamtausgabe* , Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2006, II, 49, 2). Es bien sabido que esa es la misma caracterización que había dado de la obra de Nietzsche. Así en la sección primera del volumen primero de su *Nietzsche* , que se corresponde con lecciones de 1936-1937 describe a Nietzsche como “el final de la metafísica occidental” (*Nietzsche* . Traducción de J. L. Vermal. Barcelona, Destino, 2000, I, p. 25). Más adelante le llama “el último metafísico de Occidente” (p. 388). Pero en la sección primera, y por tanto en el año 1936, el mismo año de las lecciones sobre Schelling que dan lugar a su famoso comentario del 1941 del *Escrito sobre la libertad* , después de recordar la dependencia de Nietzsche respecto de Hegel, Schelling y Leibniz, nos dice que la voluntad de poder es “voluntad de voluntad, es decir, querer a sí mismo”(*Nietzsche* , edición citada, p. 46).

61. Ver nota anterior.

62. SSW I/7, 359; p. 167 de la edición española.

63. SSW I/7, 363; p. 177 de la edición española.

RESÚMENES

The article analyzes the differences between Fichte and Schelling after 1800, with special attention to the relationship between Fichtes *Anweisung zum seligen Leben* and Schelling's *Freiheitsschrift*. It explains the profound logic that leads Fichte and Schelling to develop the notions of *beatitudo* and evil, as an expression and ultimate result of their different approaches to the absolute.

ÍNDICE

Keywords: absolute, beatitudo, Fichte, idealism, evil, religion, Schelling

AUTOR

VICENTE SERRANO

Universidad Austral de Chile

“Acertadamente lo expresa el señor Schelling [...] ¡Aquí hay humanidad!”. El descubrimiento consciente del Otro en la Nueva Deducción del Derecho Natural o el otro elemento de distanciamiento con respecto a Fichte

Ana Carrasco-Conde

En una larga nota al pie, en los párrafos finales del escrito *Vom Ich*, Schelling hace una mención en apariencia superflua a la república platónica que parece guardar sintonía con la filosofía jurídica y política antieudemonista de la *aetas* kantiana: en la república de Platón, dirá Schelling, coinciden derecho y deber como lo hacen –y sin resto– posibilidad y realidad efectiva ¹. Esta referencia se encuentra dentro de un marco más amplio en el que el filósofo, al analizar la categoría kantiana de la modalidad en relación con el Yo finito, relaciona la posibilidad con el derecho de un Yo cuya libertad no puede ser infinita sino condicionada –la acción del Yo ha de encontrarse con un límite que le haga volver sobre sí reflexivamente: el No-Yo– y cuyo hacerse es, como afirmara Fichte, una tarea (moral) de libertad racional del Yo cuyo ser se le presenta como deber ser. El Yo finito debe hacer efectivo aquello que tiene derecho a hacer como posibilidad (no está ya hecho, de ahí la tarea), del mismo modo que “lo que es efectivo es también posible, con lo cual, allí donde aparece el deber debe aparecer también el derecho a actuar” ². Este deber implica que está todo por hacer si quiere de verdad ser Yo: si no fuera así, es decir, si el Yo

finito no actuara y decayera en su derecho de ser considerado un Yo, entonces el sistema mismo se hundiría: “El Yo finito –dirá Schelling– debe anhelar hacer de aquello que en él es posible, efectivo, y de aquello que es efectivo, posible”³. En el Yo absoluto, en cambio, la libertad es absolutamente incondicionada, lo que implica que el Yo tiene el poder no sólo de ponerse a sí mismo, sino también de poner la realidad efectiva o, dicho de otro modo, su poder no es una posibilidad ideal, sino una posibilidad puesta en obra. En él no hay distinción entre lo posible, lo efectivo y lo necesario porque, constituido por una reflexividad completa en la que ser y saber coinciden, en él no hay “partes”: idéntico consigo mismo, es una unidad (*unitas*) que no necesita buscar algo externo a sí mismo para realizarse⁴. Por eso no hay en él una ley moral, como tampoco puede haber un sistema del derecho: “en el Yo absoluto no tiene lugar deber alguno, porque lo que para el Yo finito es un precepto práctico, tiene que ser para aquél ley constitutiva, a través de la cual no se afirma posibilidad, ni realidad efectiva, ni necesidad algunas, sino ser absoluto, no imperativamente, sino categóricamente”⁵. Así llega Schelling a la mencionada analogía con la república descrita por Platón: del mismo modo que en el Yo absoluto las categorías de la modalidad no pueden ser aplicadas porque todo aquello que pone el Yo absoluto está determinado por la forma del ser puro⁶, en la república platónica no tiene sentido distinguir entre derechos y deberes porque éstos coinciden entre sí. No habría, de ese modo, coacción, puesto que, si el deber coincide con el derecho, “ningún individuo particular podría exigir tener un derecho que no se realizase mediante el cumplimiento universal de la obligación”⁷. Efectivamente, la coacción sólo aparece allí donde se priva a un individuo del derecho a la posibilidad práctica y, si en esta forma ideal de gobierno, la posibilidad es siempre efectiva y toda realidad efectiva es posible, no hay lugar ni resto que haya de ser legislado para asegurar el derecho de realización del individuo. Su deber es la efectividad de su derecho.

Todo cambia, sin embargo, en la esfera del Yo finito: no sólo porque en él, como ya se ha dicho, esté todo por hacer, de modo que posibilidad, efectividad y necesidad existen tanto en el uso teórico como en el práctico⁸, sino porque lo que encontramos es, según Schelling, un derecho que prescribe cuando se

cumple con el deber correspondiente. Así, el fin supremo (e inalcanzable) de toda constitución estatal que esté fundada en los conceptos de deber y derecho sólo puede quedar constituido por la paulatina identificación de derechos y obligaciones de cada uno de los individuos particulares ⁹, como sucedía en la república que se erige en el “ideal” a seguir. Este ideal es, pues, parte de la tarea.

Fichte seguramente estaría de acuerdo con gran parte de la exposición schellingiana ¹⁰, aunque no lo estaría tanto con sus conclusiones, porque si bien es cierto que el Derecho surge allí donde la libertad del Yo choca con la de otro Yo, esto es, cuando el Yo en su autorrealización se encuentra con el hacer de otro *como él* (por la análoga necesidad estructural de la conciencia por la cual para que el Yo se haga consciente de su actividad ha de sentir y superar paulatinamente una resistencia), el Derecho no aparece como consecuencia del incumplimiento de las expectativas utópicas de la autoconciencia, sino que, antes bien, surge desde la propia autoconciencia cuando ésta se dirige hacia el descubrimiento de los límites de la coherencia lógica con que la razón se encarna en el individuo. Fichte, sin embargo, no pareció darse cuenta de este elemento inicial de distanciamiento que desembocará en un futuro en un desarrollo tan diferente en ambas filosofías, de ahí las palabras de reconocimiento que dedica al joven filósofo en su *Ética* (1798):

“Acertadamente lo expresa el señor Schelling: donde mi fuerza *moral* encuentra resistencia, eso no puede ser *naturaleza*. Estremecido, me quedo quieto. ¡Aquí hay *humanidad!* –se exclama frente a mí; no *me está permitido* ir más adelante” ¹¹.

Fichte se refiere de forma prácticamente textual no al escrito *Vom Ich* sino a los párrafos 13 y 15 de la *Nueva deducción de Derecho Natural* (1796-1797), en los que Schelling entiende, muy en la línea de la *Doctrina de la Ciencia*, que uno de los modos de la resistencia o No-Yo con las que ha de habérselas el Yo es el Otro que se manifiesta como otro Yo o, mejor dicho, como una comunidad de Yoes. El texto de Schelling dice así:

“§ 13. Donde mi fuerza *moral* encuentra resistencia, ya no puede haber *naturaleza*. Estremecido, me quedo quieto. ¡Aquí está la *humanidad!*, pregonan a gritos frente a mí. No *me está permitido* ir más adelante [...] § 15. En cuanto siento limitada mi libertad, reconozco que no estoy solo en un reino de seres morales a quienes corresponde, a todos ellos, esta misma libertad sin límites” ¹².

En nota al pie al último párrafo citado añade Schelling algo más: no *me* encuentro con el Otro sin más, como si fuera un cosa, un muro, un objeto con el

que choca su actuar, sino con otra actividad que, *activamente, me* ofrece una resistencia, esto es, con otra voluntad que nada tiene que ver con una naturaleza “*a lo Fichte*” (esto es, como mero “ser”):

“Sólo cuando me dirijo a la *voluntad* de otro y éste rechaza mis exigencias con un categórico «¡no quiero!» o pone en venta su libertad sólo al precio de la mía, reconozco que tras ese rostro posee su morada la humanidad y en ese pecho vive la libertad” ¹³ .

La clave para entender esta grieta a la que hemos hecho mención, o el “otro elemento de distanciamiento” al que aludimos en nuestro título, se vertebró precisamente en torno a este concepto de *humanidad*, porque para Fichte este límite “moral” implica en primer lugar que, positivamente, “el hombre (así como todo ser finito en general) sólo entre hombres se hace un hombre” ¹⁴ , es decir, que el individuo, en su calidad de elemento del mundo de los espíritus, en cuanto parte de una comunidad de seres racionales libres, debe realizar su *propia* libertad en el mundo como exigencia moral junto con los otros (porque los otros Yo es son parte del propio proceso de realización del individuo); y, en segundo lugar, que, dado que nos realizamos junto con los otros, se necesita de un orden jurídico que haga posible y garantice el derecho a esta realización exterior de la libertad de cada uno de los hombres. De ahí, por cierto, que la *Doctrina de la Ciencia* desemboque necesariamente en una *Ética* y en una *Filosofía del Derecho*. Como el propio Fichte aclarará a Jacobi en carta del 30 de agosto de 1795:

“Mi Yo absoluto no es, evidentemente, el *individuum* [...]. Pero el individuo ha de ser deducido del Yo absoluto. Para eso la *Doctrina de la Ciencia* ha de ocuparse sin tardanza del *Derecho Natural* [...] Las condiciones de la individualidad se llaman derechos” ¹⁵ .

El Yo absoluto es por ello condición de posibilidad del yo y del tú, del nosotros. Mientras que para Schelling, aun compartiendo con Fichte estos dos elementos claves que vertebran su filosofía, a saber, que todo se da por la actividad del Yo absoluto y que la libertad del Yo se realiza con los Otros ¹⁶ , y aun reconociendo la voluntad propia del Otro que no soy Yo, ve en esta humana resistencia no las bondades de la realización de un mundo moral, sino la amenaza de la coacción por la cual el individuo tiende a realizar su *propio fin* en un mundo que considera suyo. En último término, dirá Schelling, el Yo se realiza no junto con los otros Yo es, sino contra ellos. Es aquí donde la alusión a la república platónica muestra que ni era superflua ni accesoria, puesto que si sólo en ella el peligro de la coacción queda neutralizado, entonces toda forma

política “real” caerá inevitablemente en cualquiera de las múltiples y variadas formas de la coacción. Así lo hará ver quince años más tarde en las *Lecciones privadas de Stuttgart* (1810) cuando afirme que el ideal de un Estado fundado en la razón es irrealizable, como lo era... la república platónica: “Platón no dice: realizad este Estado que describo. Lo que dice es: si *hubiera* un Estado absolutamente perfecto, debería fundamentarse sobre la libertad y la inocencia. Que cada uno vea por sí mismo si esto es posible”¹⁷. E incluso muchos años más tarde, allá por 1853, continuará negando “que pueda darse en este mundo un ideal de Constitución”¹⁸.

Que Schelling haya desarrollado un pensamiento político, opuesto en muchos aspectos al fichteano, que alcanza su sentido no como unidad independiente sino como implícito elemento estructural del sistema, ha dado lugar a no pocos estudios –aunque escasos comparados con el número de estudios sobre otros temas de los que se ha ocupado la *Schellingsforschung*¹⁹– acerca de la pertinencia de aplicar el epíteto “político” a su filosofía, ajena e indiferente, como parece, a las preocupaciones éticas, políticas y jurídicas de su tiempo²⁰. En todo caso, ajenos en este punto a la polémica²¹, lo cierto es que fue Fichte quien se planteó por vez primera el reconocimiento de la realidad del Otro, del “tú”, como *homo noumenon*, así como la necesidad de una pluralidad de yo-es para la constitución de la autoconciencia, hasta el punto de que la *Doctrina de la Ciencia* implicaba, en su desarrollo interno, ocuparse –y aun preocuparse– por un sistema de la Ética y otro del Derecho que no serían sino desarrollos y especificaciones de los planteamientos de su obra central²². Schelling por el contrario, aun entendiendo también por nuestra parte el escrito *Vom Ich* como propedéutica de la *Doctrina de la Ciencia* (lo que implicaría, tarde o temprano, desarrollar una ética que completara estos planteamientos como consecuencia lógica), nunca escribió una ética, ni tan siquiera aquella *a la Spinoza* en la que decía ocuparse allá por 1795 y que estaría lista, según afirmaba en su correspondencia con Hegel, “si me animo y me da tiempo, para la próxima feria o a más tardar el próximo verano”²³. Sin embargo el texto que sí estuvo listo y que apareció poco más de un año después fue su *Nueva Deducción del Derecho Natural*²⁴, que, aunque desde luego no es aquella prometida ética, sí fue compuesto siguiendo los modos y el estilo de Spinoza hasta obtener “una

especie de *Derecho demostrado según el orden geométrico*”²⁵ de funestas e inquietantes consecuencias para la ciencia jurídica y que apunta ya a enojados –aunque germinales– elementos de distanciamiento con respecto a Fichte: ¿por qué escribió una deducción del Derecho Natural y no una Ética? Dejando al margen los motivos externos que pudieron llevar a Schelling a acometer esta empresa²⁶, lo interesante del texto no estriba en su carácter aislado dentro de su obra –como si se tratara de un *hápax* de gran relevancia–, sino en las conclusiones de su deducción, que no hacen sino desarrollar precisamente aquella alusión a la república de Platón que se encuentra en el *Vom Ich* y que tendrán su lugar y su sentido dentro de su filosofía posterior. Es decir, que si Schelling no escribió una ética, ni “a la Spinoza” ni ninguna otra, y en su lugar presentó una *Nueva Deducción del Derecho Natural* no debe entenderse como una falta de interés por estas cuestiones, sino que, antes bien, precisamente el análisis del núcleo mismo que las origina le conduce a otro camino bien diferente del de Fichte. El otro punto de distanciamiento.

De este modo la especificidad de los planteamientos de Schelling a la hora de exponer los aforismos de su deducción del Derecho Natural permite entrever que, si bien el desencuentro entre Fichte y Schelling se hizo evidente en torno a 1800 cuando Schelling hizo llegar a Fichte aquella copia del *Sistema del idealismo transcendental*²⁷, el problema no estriba solo en el hecho de que Schelling extendiera a la Naturaleza las características del Yo, sino en la naturaleza misma del Yo, en aquello que lo constituye y caracteriza y que hace que, en la convivencia entre los hombres, Schelling no pueda sino entonar junto con Kant el sexto principio de *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* (1789):

“el hombre es un animal que, cuando vive entre sus congéneres, necesita de un señor. Porque no cabe duda de que abusa de su libertad con respecto a sus iguales y aunque, como criatura racional, desea enseguida una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egocéntrica inclinación animal le conduce seductoramente allí donde tiene que renunciar a sí mismo. Necesita de un señor, que le quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos, para que cada cual pueda ser libre”²⁸.

El imperativo moral tal y como es interpretado por Fichte no es para Schelling sino una forma de camuflar el egoísmo ínsito del individuo, que tiende a primar su voluntad propia sobre la voluntad general²⁹. Y allí donde Fichte ve

la salvaguarda del contrato y del reconocimiento entre iguales, Schelling ve la amenaza de la coacción y la desigualdad ³⁰.

La resistencia como Otro: el Reconocimiento

Por lo dicho, parecería que Fichte no vio, como sí hiciera Schelling, los peligros del contrato. Sí lo hizo sin embargo, como puede apreciarse en los llamados *Escritos de la revolución* ³¹, en los que el contrato *se ve devaluado* como instancia vertebradora de la sociedad civil si es considerado *inmutable*: la materia del contrato –afirmará Fichte en 1793–es susceptible de cambio en el caso de que haya nuevas variables en la situación en la que éste ha surgido o su contenido concreto queda agotado ³² e, incluso, es revocable ³³. Frente a la coerción de un Estado paternalista, clásica del derecho natural moderno, Fichte identifica en estos textos contrato y revolución, aun a riesgo de caer en una infinita serie de contratos. No hay, pues, pacto y sumisión, sino contrato y revolución:

“Declarad la guerra más implacable... a la fuente envenenada de nuestra miseria: al principio según el cual la misión del príncipe es velar por nuestra *felicidad* [...] El principio dice que nosotros no sabemos lo que promueve nuestra felicidad, lo sabe el príncipe y es él quien tiene que guiarnos hasta ella, por eso tenemos que seguir a nuestro guía con los ojos cerrados. Hace con nosotros lo que quiere, y si le preguntamos, nos asegura bajo su palabra que eso es necesario para nuestra felicidad. Pone la soga en torno al cuello de la humanidad y grita: «Calma, calma, es todo por vuestro bien»” ³⁴.

Las críticas no tardarán en surgir, sobre todo porque esta concepción del contrato, infinitamente revocable por cualquiera de las partes, escamoteaba el carácter democrático de éste como expresión de la voluntad general. Aún es más, lejos de dar legitimidad al Estado, lo desestabilizaba al dejarlo a merced del mero arbitrio y del capricho de individualidades ³⁵.

Las posiciones de Fichte cambiarán en sus desarrollos posteriores ³⁶ hasta introducir en el *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1796-1797) un elemento decisivo: para garantizar los derechos naturales del individuo como ser moral es necesario construir una comunidad legal a imagen de la estructura comunitaria de la moral, que proporcione una realidad efectiva al reino de los seres morales (puesto que, como señaló Verwey, todo hombre puede, potencialmente, herir la libertad del otro) ³⁷ y

que proporcione estabilidad al contrato. Y así, en momentos excepcionales de la historia o de inestabilidad política, ante la dificultad de interpretar los contratos, esta comunidad se constituye en soberano y “sostiene la vida de los contratos, limitando la premisa individualista”³⁸. Esta representación de la comunidad moral, llevada al plano del Estado, es el éforato, que cohesiona extracontractualmente una comunidad e interviene políticamente en ella.

Fichte consigue así redimir el contrato a través de la tutela de los éforos³⁹ y lo hace siguiendo la deducción de la *Doctrina de la Ciencia*: no en vano el *Fundamento del Derecho Natural* guarda una relación sistemática con la *nova methodo* (1798-1799)⁴⁰ y con la *Sittenlehre* (1798)⁴¹. Según la deducción de la *Doctrina de la Ciencia*, el individuo en su más pleno sentido solo puede emerger en comunidad, de modo que la intersubjetividad es *conditio sine qua non* de la individualidad, y no viceversa. De ahí la afirmación de Fichte que rescatábamos al principio de estas páginas: “El hombre sólo entre hombres se hace un hombre”, porque es necesario el reconocimiento del otro para que yo mismo me reconozca como ser moral y esto sólo puede ocurrir cuando, entre otros hombres como yo (en comunidad), el otro me exhorta a actuar libremente como ser racional:

“El acto determinado aquí es exhortación a realizar una acción libre. Ésta proviene, y es juzgada así, de otro ser racional semejante a mí. La autoconciencia se inicia, por lo tanto, a partir de que me extraiga a mí mismo de un conjunto de seres racionales en general. – Este concepto de la mismidad [*Selbstheit*] en cuanto persona no es posible, por lo tanto, sin el concepto de una razón fuera de nosotros. El concepto de mismidad es, por ende, CONSTRUÍDO asimismo por medio de extracción de una esfera más alta y amplia: el concepto de una masa de seres racionales.”⁴²

Así pues, a través de la exhortación (*Aufforderung*) Fichte establece una conexión entre la individualidad y los otros: siempre debe haber una interacción o una acción recíproca para alcanzar la completa realización del Yo. Siguiendo esta misma idea, en el *Fundamento del Derecho Natural* sostiene que “ninguno puede reconocer a otro si ambos no se reconocen recíprocamente; y ninguno puede tratar al otro como un ser libre si no actúan así los dos recíprocamente”⁴³. El reconocimiento (*Anerkennung*) del Otro implica por tanto que, al proyectar en el otro una conciencia de libertad, limito voluntariamente la esfera de mi libertad para que el Otro también pueda tener la suya y llegar a realizarse, de forma que, como ha afirmado José Luis Villacañas en su estudio introductorio a la *Grundlage des Naturrechts*, “hay así

dos círculos de libertad que se potencian y se condicionan recíprocamente”⁴⁴. La libertad del Otro y su interacción con el Yo son condiciones necesarias de la yoidad y precisamente por eso no es lícito hacer de la libertad del otro medio para la consecución de fines particulares. El único y verdadero fin moral se da en comunidad⁴⁵. Desde esta perspectiva, además, el individuo ya no puede deshacer el contrato a placer, puesto que, si el contrato de transferencia lo realiza el pueblo, sólo el pueblo puede romperlo. El ser comunitario del hombre se erige en la clave deductiva del Derecho, el cual no hace sino mostrar la necesidad de superar el individualismo como premisa y adoptar como núcleo central la presencia de la comunidad moral. Dicho con Heidegger: el ser del Yo es siempre ser-con-los-Otros.

Es con este sentido con el que Fichte recuerda en su *Sittenlehre* el parágrafo 13 de la *Nueva Deducción del Derecho Natural*, al hacer notar que la resistencia o aquello que no soy Yo pero que limita mi actividad (No-Yo) no tiene por qué ser entendido como naturaleza, como mero ser que ha de ser transformado por su acción –del ser al deber-ser– sino también como otro Yo que, como Yo, tiene libertad: ésa es la humanidad que ha de ser respetada, de ahí lo afirmado por Schelling en los parágrafos 14 y 15:

“ § 14 En su falta de límites mi libertad puede ser pensada sólo como una potencia que anula toda causalidad contraria. Por consiguiente, donde cesa de ser ilimitada, debe erigirse frente a ella otra causalidad incondicionada. § 15 En cuanto siento limitada mi libertad, reconozco que no estoy solo en el mundo moral, y diversas experiencias de libertad limitada me enseñan que estoy en un reino de seres morales a quienes corresponde, a todos ellos, esta misma libertad sin límites”.⁴⁶

Este *reconocimiento* por parte de Fichte de la letra schellingiana tiene que ver con el modo por el que en la *Doctrina de la Ciencia* el otro es, como decíamos, parte de la deducción, precisamente porque éste surge, en un primer momento, como resistencia⁴⁷ y en el trascurso de la deducción se llega a apreciar que no es que el otro sea la resistencia, sino que, en el camino que lleva al Yo a ser consciente de sí, la resistencia se muestra en una de sus caras como otro ser racional libre. Él es esa otra causalidad contraria a la mía que limita idealmente mi ilimitada libertad en el plano empírico y, gracias al cual, me descubro como parte de una comunidad moral⁴⁸. De ahí que esa otra causalidad “§ 16 [...] Tiende a lo incondicionado, pero no lo presupone, sino que se esfuerza sólo por realizarlo mediante una acción infinita” y que “§ 17 Su

fin último no es objetivo, por consiguiente, no es empírico. Pero como se esfuerza por alcanzarlo sólo en una serie temporal infinita, su esfuerzo es empírico”⁴⁹.

Schelling está siguiendo de nuevo aquí la deducción fichteana, sirviéndose de la explicación que éste hace de la causalidad del querer en el mundo sensible⁵⁰: por un lado, el Yo es libre y tiende hacia lo incondicionado (la libertad tendría que ver, dicho con Kant, con un “comenzar absolutamente una serie”⁵¹, es decir, *debo* partir del Yo puro en mi pensar y concebirlo como absolutamente activo desde sí y no determinado por nada, idealmente en el ámbito de lo teórico, ideal y efectivamente en el práctico), de forma que mantiene su independencia frente a lo empírico; pero, por otro lado, dado que la actividad del Yo no es inicialmente un actuar, sino un impulso a hacerlo, el querer que origina la actividad del yo implica siempre la realización de un esfuerzo para conseguir aquello que se quiere, es decir, que algo “choca” contra la esfera inteligible del querer y supone una limitación de la libertad. La consecución del fin que el Yo se propone ha de vérselas con lo otro que no es él, de forma que la actividad del Yo se encuentra por un lado sujeta a una sucesión de acciones para alcanzar ese fin –y esa sucesión implica tiempo y espacio, esto es, empiría (que es deducida trascendentalmente)⁵² – y, por otro, dado que el yo actúa en el mundo sensible, él mismo ha de tener un cuerpo que realice un esfuerzo físico para poder hacerlo. Por eso según Fichte, el Yo no es algo meramente sensible, pero debe poder actuar en el mundo, puesto que no se le puede atribuir libertad sin encontrarlo queriendo y no puedo encontrarlo queriendo si no le atribuyo una causalidad propia sensible por la cual pueda cambiar el mundo. El Yo se reconoce así como *fuerza* física que ha de necesitar un cuerpo para actuar en el mundo empírico y, por ello, en cierto sentido, se reconoce como objeto; aunque no se trata de un mero objeto o de un cuerpo sin más, sino de una instancia inteligible que se manifiesta en lo sensible y lo hace, además, como una potencia de cambio y alteración⁵³. El Yo empírico es el soporte empírico del querer y el cuerpo es, de este modo, instrumento para que el Yo *pueda* cumplir con su fin moral mediante el actuar libre en el mundo sensible y en acción recíproca con sus semejantes⁵⁴. De ahí lo afirmado por Schelling en el § 17.

Por todo ello, para Fichte el ser comunitario del hombre es la clave de la deducción del Derecho que muestra en primer lugar la necesidad de superar el individualismo como premisa (dada esa mismidad que necesita de lo otro de sí); en segundo lugar, hace situar como núcleo del Derecho la presencia de la comunidad moral, que no hace sino velar por un destino moral común que es alcanzado de diferentes maneras por los individuos que la integran; y, en tercer lugar, implica que el Derecho está realizado con la aplicación de la moral en individuos racionales sensibles efectivamente activos. Por eso para Fichte el Derecho no tiene como función mediar entre individuos que se agreden entre sí y cuya convivencia resulta casi imposible, como si planeara siempre la amenaza de un permanente estado de guerra, ni el control sobre esas individualidades, sino proporcionar el marco legal adecuado para que, en comunidad, todos y cada uno de los individuos puedan ser libres y realizarse moralmente en el mundo sensible o, dicho de otro modo, el Derecho constituye el fundamento de posibilidad –recuérdese lo dicho por Schelling en el *Vom Ich* acerca de la relación derecho-posibilidad– de toda acción moral efectiva sensible⁵⁵, asumiendo siempre el carácter trascendental del que ha sido deducido por su conexión con la *Doctrina de la Ciencia*⁵⁶, no porque no haya peligro en el ejercicio de las libertades (lo hay, porque cada individuo quiere realizarse de formas diferentes), sino para asegurar la libertad de los miembros de la comunidad moral en torno a un consenso⁵⁷.

Es importante resaltar que para Fichte existe conflicto entre las individualidades (si no, el Derecho no tendría razón de ser), pero si llega a esa conclusión no es basándose en la experiencia de este conflicto, aunque la tenga, sino trascendentalmente a través de la deducción, no porque el hombre sea, muy hobbesianamente, egoísta por naturaleza, sino porque sus formas de llegar a su destino moral son múltiples e incluso divergentes y dependen únicamente de su libertad: “El hombre como tal, como conciencia, no tiene inclinaciones, afectos o pasiones por naturaleza. Depende únicamente de su libertad, ¡Una proposición importante!”⁵⁸, es decir, que el conflicto viene dado por la libertad, no por ninguna pulsión egoísta por parte del hombre⁵⁹. Es cierto que el Derecho no puede entenderse si no se aceptan descripciones hobbesianas: Fichte de hecho tendrá en cuenta los desequilibrios provocados

por las inclinaciones (*Triebe*) de independencia y de supremacía sobre lo externo (*Unabhängigkeit und Oberherrschaft über Alles ausser uns*) que pueden desembocar en abusos de poder, gusto por la opresión, cólera, odio ⁶⁰, pero lo hace no como premisa fundadora del Derecho ni como dimensión originaria de la naturaleza humana, sino como *potencialidad* cuya posibilidad se funda, *no en la experiencia*, sino en premisas teóricas, es decir, constituye una posibilidad interna al hombre cuando éste se comprende como libertad material y formal no necesariamente coincidentes ⁶¹. El Derecho trataría de solventar este desequilibrio, pero no a través de un poder soberano que nominalmente impusiera una ley que coaccionara las voluntades individuales, sino través de un éforo que vele por la voluntad de todos: no se trata, por tanto, de superar un déficit de la autoconciencia ni de compensar una premisa individualista-egoísta, sino de proteger los derechos originarios de cada individuo en la formación de una comunidad ético-política que ofrezca una realidad efectiva al reino de los seres racionales. Por eso, como ya se ha señalado, en el *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1796-1797) el contrato es entendido muy democráticamente como consenso y por eso el Estado tiene como meta final la realización de la comunidad moral en la tierra y “por eso, justo por eso, no puede sostenerse sobre meros individuos, sino sobre individuos que forman comunidad” ⁶². El elemento decisivo de la deducción fichteana del Derecho se inicia con la libertad y acaba, de nuevo, con la ella. Por eso el Derecho tiene como tarea la siguiente:

“Las personas, como tales, deben ser absolutamente libres y depender exclusivamente de su voluntad. Las personas, en tanto que lo sean, deben estar en influencia recíproca y entonces no deben depender exclusivamente de sí mismas. Contestar a la pregunta de cómo ambas proposiciones pueden coexistir es la tarea de la Ciencia del Derecho” ⁶³.

Y el contrato se fundamenta por su lado en el libre entendimiento mutuo de los individuos sobre la base de que éste puede formularse sin perjuicio para la libertad que constituye el carácter propio de todo ser racional.

De lo dicho sobre el fundamento del Derecho en Fichte se aprecian tres elementos de gran importancia en el viraje –y el consiguiente cambio de rumbo– que tomará el planteamiento schellingiano: el primero es que la realización del Yo lleva siempre consigo la acción recíproca con los otros como elemento necesariamente estructural de la autoconciencia, de ahí la afirmación

de Fichte, recogida anteriormente, según la cual “la mismidad [*Selbstheit*] en cuanto persona no es posible [...] sin el concepto de una razón fuera de nosotros. El concepto de mismidad es, por ende, CONSTRUIDO asimismo por medio de extracción de una esfera más alta y amplia: el concepto de una suma de seres racionales”⁶⁴; en segundo lugar, que el actuar con los otros sólo puede darse en la esfera del mundo sensible y que este actuar *entre y junto con los otros* se entiende, además, como fuerza física, puesto que sólo tiene sentido en el mundo de la realización efectiva (recuérdese lo dicho por Schelling en el *Vom Ich*); y, en último lugar –y en relación con el punto anterior– que, aunque el Derecho sólo se da en la esfera de lo efectivo, la posibilidad del conflicto entre las voluntades individuales surge no de la experiencia, sino de una deducción que es *siempre* trascendental. Estos tres elementos nos ayudarán a entender por qué Schelling desarrollará un concepto de contrato y de Estado tan diferente del defendido por Fichte, porque ni el primero tiene que ver efectivamente con un consenso ni el segundo vela en la práctica por los derechos de los individuos en el seno de la comunidad, sino que acaba suprimiéndolos a través del mismo estado de Derecho que debería garantizarlos.

El Otro como Resistencia: el Sometimiento

Si esto es así, si tanto difieren las conclusiones acerca del Derecho de ambos filósofos, ¿a qué se deben las palabras de reconocimiento que Fichte dedica a Schelling en su *Sittenlehre*? A que, como ha afirmado Faustino Oncina, “en la *Nueva Deducción del Derecho Natural* Schelling se enfrenta al reconocimiento del otro con letra fichteana y espíritu antifichteano”⁶⁵ y así, aunque haga del reconocimiento del Otro la cumbre de la transición de la moral a la ética, como se aprecia en los aforismos 13, 14 y 15 de la *Nueva Deducción* a los que Fichte alude muy favorablemente y que dan título a nuestro texto, Schelling fundamenta el Derecho sobre una criteriología de la alteridad y del Yo radicalmente diferente –sino opuesta– de la de Fichte, puesto que, frente a éste, Schelling sostiene un concepto de Derecho que, como adelantábamos al comienzo de estas líneas, surge de una esfera de praxis inevitablemente levantada sobre el incumplimiento de las expectativas utópicas de la

autoconciencia: no es que la resistencia aparezca como Otro en un momento de la deducción trascendental y que éste se muestre como necesario para la conformación del Yo, sino que el Otro es la resistencia efectiva con la que el Yo ha de enfrentarse para realizar su fin.

Es el Otro el problema o, mejor dicho, el yo individual, que es también un Yo que quiere realizarse aún a costa de lo otro de sí. Estar-*contra*-los-otros. Ciertamente Schelling parece seguir a Fichte en los primeros pasos de su *Nueva deducción*: parte de la libertad –no podía ser de otro modo si, como afirmó en el *Vom Ich*, “el Λ y el Ω de toda filosofía es la libertad”⁶⁶ – para hacer ver que la actividad del Yo como sujeto libre ha de tender al infinito en una acción infinita. Mediante esta acción el Yo ha de esforzarse para devenir sí mismo y realizarse:

“§ 4 Si eres un ser en sí, ninguna potencia contraria puede cambiar tu estado, ni limitar tu libertad. Luego esfuérzate por devenir un ser en sí, por *ser absolutamente libre*, esfuérzate por someter a tu autonomía toda potencia heterónoma; esfuérzate, mediante la libertad, por desplegar tu propia libertad hasta lograr una potencia absoluta e ilimitable”⁶⁷.

También como en Fichte, la actividad del Yo encuentra una resistencia, la de lo otro de sí, la del mundo, que hace ver que toda actividad implica un esfuerzo (§§ 5-6) y que sitúa los efectos de la causalidad de la libertad en el mundo a través de una causalidad física (§ 8). El mundo es así el lugar que ha de ser dominado y troquelado por el Yo para su autorrealización:

“§ 7 Domino sobre el mundo de los objetos; en él no se revela ninguna otra causalidad salvo la *mía*. Me proclamo señor de la naturaleza y exijo que esté determinada enteramente por la ley de mi voluntad. Mi libertad relega todo objeto a los límites del fenómeno, y precisamente por eso le prescribe leyes que no puede transgredir. Sólo al Yo (*Selbst*) inmutable le corresponde autonomía; todo lo que no es este Yo –todo lo que puede devenir *objeto*– es heterónomo, es fenómeno para mí. El mundo entero es mi propiedad moral”⁶⁸.

Este dominio, a su vez, sólo puede darse mediante un esfuerzo físico, lo que implica la materialidad de un cuerpo que haga efectiva una libertad que nada tiene que ver con el mundo de los objetos. Por eso:

“§ 11 Donde *no* basta mi potencia física, sólo hay resistencia física; no puede haber para mí ninguna resistencia *moral* en la naturaleza. Lo que es físicamente imposible, sin embargo, es moralmente efectivo [*wirklich*], y, aunque lo que es moralmente efectivo pueda ser físicamente imposible, en el mundo moral mi acción es consumada [*vollbracht*]”⁶⁹.

Como en Fichte, la resistencia se mostrará también como lo otro y como el Otro, un Otro que, como el Yo, tiene una libertad incondicionada y ha de realizar también un esfuerzo para vencer la resistencia que se le ofrece para

cumplir así su destino moral como individuo. Y dado que toda causalidad por libertad se manifiesta en el mundo empírico a través de un cuerpo con una potencia física, la voluntad del Yo y de los Otros entrará en conflicto a través de fuerza física:

“ § 19 Si todos los seres morales hubiesen alcanzado el fin supremo, su causalidad sería única e idéntica, no habría ningún conflicto , sino una concordancia absoluta. § 20 Pero puesto que todos se esfuerzan por alcanzarlo sólo *en el tiempo* , su causalidad es tan diversa (no idéntica) como los objetos del mundo empírico. § 21 Luego la causalidad incondicionada de los seres morales deviene conflictiva en el esfuerzo *empírico* y comienzo a *oponer mi libertad a la libertad de todos los demás* .” ⁷⁰

Ese encuentro con el Otro, su reconocimiento como igual y la autolimitación del Yo en su acción marcan muy fichteamente en la *Nueva Deducción* el sentido de la ética y así, mientras que:

“ la moral en general establece un mandato [*Gebot*] que se dirige sólo al individuo y no exige más que la mismidad [*Selbstheit*] absoluta del individuo; la ética establece un mandato que presupone un reino de seres morales y asegura la mismidad de *todos* los individuos mediante la exigencia que dirige al individuo” ⁷¹ .

Es aquí donde surge el Derecho, en esta colisión de las diferentes voluntades de los individuos en el mundo empírico, y donde la voluntad general ha de proporcionar un marco legal para que las voluntades individuales no entren en conflicto; y es aquí donde Schelling procede, frente a Fichte, a dismantelar toda teoría contractualista.

El contrato no tiene sentido, y no lo tiene porque éste siempre esconde no el mutuo entendimiento, sino la promesa de un pacto de no agresión, no un camino conjunto, sino la parcelación empírica del mundo para la realización individual de la libertad de cada Yo. El presupuesto del que parte Schelling nada tiene ver –pese al desarrollo argumental de los primeros aforismos– con aquel sobre el que se levanta la propuesta fichteana, porque frente al filantropismo filosófico y moral de Fichte, se encuentra un pesimismo antropológico o una “antropología crítica”, como la ha denominado Sandkühler ⁷² , según la cual Schelling toma como punto de partida los defectos morales del hombre. De ahí que en la *Nueva deducción del Derecho natural* Schelling haga, por un lado, surgir el Derecho del conflicto (irresoluble) entre las voluntades individuales y, por el otro, lo hunda víctima de las tendencias ínsitas de estas mismas voluntades. Llegados a este punto habría que decir que el propio Fichte fue consciente de estos problemas, pero en su

caso llega a ellos a través de su posibilidad: es posible –dirá Fichte– que todo hombre al menos *potencialmente* invada y coarte la libertad de otro, pero no se encuentra, dado el método trascendental, ninguna lógica de los sucesos o de la experiencia *a posteriori*. Schelling, en cambio, parte de la efectividad y de la experiencia: sabe que el hombre hiere y coarta *de facto* a otros hombres, sabe que son los impulsos egoístas los que priman sobre los altruistas, sabe que no hay sociedad justa y sabe, como desarrollará más tarde, que la libertad del hombre es también una libertad para el mal ⁷³. Es decir, que si Fichte deduce trascendentalmente el Derecho desde los principios de la *Doctrina de la Ciencia* y hace ver cómo los otros son necesarios para la autorrealización del Yo dentro siempre de una comunidad moral que propicie que todos los individuos tengan el derecho y el deber de esta autorrealización, Schelling, en cambio, parte de la experiencia o, dicho de otro modo, parte de la constatación innegable de que los hombres se agreden entre sí, de que la naturaleza humana, muy al estilo de Hobbes, implica conflicto puesto que, como ya dijimos, “no cabe duda [de que el hombre] abusa de su libertad con respecto a sus iguales” ⁷⁴.

Esta idea de un estado de “todos contra todos”, vinculada a la “insociable sociabilidad”, y la necesidad de un señor que medie en el conflicto no es deducida trascendentalmente, sino que, por lo dicho, es evidenciada por la efectividad de la historia, por la constatación cotidiana tan difícilmente asimilable por la razón de que ni las cosas ni por supuesto los hombres actúan como deberían. Precisamente siguiendo esta idea podrá afirmar en su *Escrito sobre la libertad* (1809) que la realidad del mal sólo puede ser puesta en tela de juicio por aquellos “que no conocen al hombre en ellos y fuera de ellos más que de modo superficial” ⁷⁵ o sostener, muchos años más tarde en las *Lecciones sobre historia de la filosofía moderna* (1827) –y contra Hegel– que “uno se reiría de una filosofía que [...] no supiese nada del mundo efectivo” y que “el filósofo debe desear que la Idea se preste a la alienación, a fin de que tenga la oportunidad de explicar [...] el mundo de la historia” ⁷⁶. Esta perspectiva característica de la filosofía schellingiana implica, como ha señalado Hennigfeld, que Schelling “se apoy[e] en experiencias humanas relevantes para concretizar y confirmar pensamientos abstractos, altamente especulativos” ⁷⁷. De ahí que, como veremos, la deducción del Derecho se inserte dentro de unas

preocupaciones siempre marcadas no por el cariz de lo trascendental, sino por el de lo histórico, por lo que su teoría del Derecho se fundamenta en las consecuencias del libre actuar de los hombres en la historia y en las formas políticas que de éste se derivan para atajar los problemas asociados a la naturaleza egoísta del hombre. De ahí, además, que el Derecho se inscriba dentro del ámbito de la historia y de la historicidad como campo de efectividad de la libertad. Éste es el problema que aparece ya en la *Nueva Deducción del Derecho natural* (1796-1797): la libertad, que es el fundamento de la historia y determina la historicidad de la existencia humana y el ámbito de la efectividad de su acción, es problemática, puesto que de ella misma se deriva la necesidad de un orden fundado sobre el necesario control sobre las libertades individuales. La decisión de ser “sí-mismo” del Yo determina hasta sus últimas consecuencias la historia y los modos de ser del hombre con sus semejantes. Si Schelling no dedica una obra exclusiva a la ética o la moral en sus trabajos posteriores y parece eludir el problema de una ética normativa que atiende a la autonomía de la voluntad⁷⁸ es porque todo acontecer histórico, que trata de diferente modo en sus obras, implica una descripción antropológica que, desde otros ámbitos, permea el orden moral⁷⁹. Será en la experiencia de la historia donde se verán reflejadas las consecuencias de la libertad humana, que, aunque no quiere el mal de suyo, llevada por sus impulsos egoístas lo hace efectivo. De nuevo, ecos de Kant: “La historia de la *Naturaleza* empieza [...] con el bien, pues es la obra de Dios; la historia de la libertad con el *mal*, pues es *obra del hombre*”⁸⁰. El Derecho en este sentido no es visto como una consecuencia lógica del propio proceso de autorrealización del Yo, sino como un mecanismo artificial con la capacidad de contener, dicho con Hegel, el matadero de la historia. Éste será el paso que, por otro lado, defina ese otro elemento de distanciamiento con respecto a Fichte al que ya se ha aludido: el pesimismo antropológico o “antropología crítica”⁸¹ que teñirá las páginas de la *Nueva Deducción del Derecho natural*.

¿Cómo debe entenderse este “pesimismo antropológico” y qué peso tiene en la *Nueva Deducción del Derecho Natural*? Aunque no se pueda afirmar “mi” libertad sin oponerla a la libertad de otros (sólo así devengo individuo moral, como afirma Schelling siguiendo en esto a Fichte), la libertad puede sin embargo

tomar la forma de dominio sobre aquel que, recordando la nota al pie de la *Nueva Deducción*, exclama “¡no quiero!” y obligarle a realizar aquello que su Yo quiere. El propio Schelling afirmará que el Yo debe autolimitarse ante un Otro que se muestra como otro Yo, pero la amenaza, lejos de diluirse se intensifica, puesto que el reconocimiento de la voluntad del Otro puede llevar –y lleva, como demuestra la historia– a su sometimiento por la fuerza. De forma que, ante una situación en la que mi causalidad por libertad se ve amenaza por la libertad del Otro, si el individuo se somete voluntariamente a la voluntad universal es porque trata de proteger su libertad individual: no se trataría, como en Fichte, de conformar un marco que proteja el derecho de cada individuo a realizarse, sino de obligar a los otros a respetar *mi* derecho⁸². Así lo afirmará el propio Schelling:

“§110 Mi voluntad se somete a la voluntad universal para no subordinarse a ninguna individual (§ 50), esto es, afirmo mi individualidad *pura y simplemente* en oposición a cualquier otra individualidad”⁸³.

Por eso, si el problema de la ética radicaba en la identificación de la libertad individual con la universal, el derecho saca a la luz un problema no menor: cómo identificar la libertad universal con la libertad individual sin anular ésta⁸⁴.

El concepto clave que articula la argumentación schellingiana íntimamente unida a la voluntad individual es el de mismidad (*Selbstheit*), que hace referencia al movimiento reflexivo del Yo por el cual éste se hace a sí mismo y que tiene su origen en el querer (*Wollen*)⁸⁵. Este querer, como afirmará poco después de la redacción de la *Nueva Deducción*, en el *Panorama general de la literatura filosófica más reciente* (1797-1798), es la condición suprema de la autoconciencia⁸⁶, el principio de la libertad y de la actividad, y, a la vez, lo que hace posible reunir teoría y praxis, puesto que ha de oponerse a algo que no es él⁸⁷: si se quiere es porque todavía no se tiene o no se es aquello que se ansía. El Yo lo que quiere es realizarse, ser sí-mismo, de ahí que siempre apunte a la mismidad del Yo. En la deducción del Derecho este querer aparece como base y eje medular de la actividad del individuo en la comunidad, de forma que toda acción está relacionada con un querer ideal que se contrapone con la materialidad de lo empírico y que ha de habérselas con esta limitación para conseguir su objetivo. Todos los seres morales *quieren* –dirá Schelling–, y

de lo que se trata es de que el querer particular de cada individuo “pueda al mismo tiempo coexistir con el [querer de los demás]” ⁸⁸. De este modo la ética establece un mandato tal que asegura la mismidad de todos los individuos mediante una exigencia (*Forderung*) que dirige al individuo. El problema consiste en hacer compatibles todas las libertades particulares, esto es, el querer de todos los individuos entre sí, de ahí que se apele a una “voluntad general” que velaría por el bien de todos, aunque el núcleo central continúe siendo la mismidad de cada individuo, por eso:

“ § 36 El problema de toda ética es el siguiente: conservar la libertad del individuo mediante la libertad universal, la voluntad individual mediante la universal, o (puesto que la voluntad del individuo puede contradecir la de los demás sólo en cuanto deviene empírica (material)) hacer concordantes la voluntad empírica de todos y la voluntad empírica del individuo” ⁸⁹.

Dado que la realización del querer es lo que lleva a la realización del Yo y conforma su mismidad a través de la actividad libre, esta actividad no debe anularse si es que el Yo se quiere libre. De ahí que proteger la mismidad y no anular la libertad del individuo constituya la preocupación central por la que ha de velar el Derecho y si “la ética resuelve el problema de la voluntad absoluta haciendo la voluntad individual idéntica a la universal”, entonces “la ciencia del derecho lo solventa haciendo la voluntad universal idéntica a la individual” ⁹⁰.

Por lo dicho, la voluntad general no debe anular nunca la voluntad individual, lo que se consigue cuando:

“ por la adhesión de la voluntad de *todos* los demás a la mía, se torna mi voluntad la voluntad de *todos*; sólo por la adhesión de *mi* voluntad a la voluntad de todos los demás, su voluntad deviene la voluntad de cada individuo ” ⁹¹.

Ahora bien, Schelling da por hecho –por la experiencia histórica y por su “antropología crítica” – que el ejercicio de la libertad por parte de las voluntades individuales es siempre conflictivo porque cada una de ellas tiende a sus propios intereses y atiende a sus propios fines e, incluso, aun cuando los objetivos son los mismos, los modos de llegar a ellos son siempre diferentes, de ahí que toda forma de contrato no haga sino crear la ilusión de una universalidad con la que ocultar ficticiamente el campo de batalla de lo empírico, tejido por las relaciones entre diferentes individuos que velan por sus propios intereses. El concepto clave de esta preeminencia de lo propio frente a lo universal vendría dado, recordando lo ya dicho sobre el “pesimismo

antropológico” schellingiano, por el egoísmo característico del hombre: antes de la *Nueva Deducción*, Schelling ya presentó en su *Magisterschrift*, de (sugere) título *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum* (1792), un concepto de la naturaleza humana que hace comenzar la historia del hombre por el mal, debido, dicho con Kant, al amor a sí mismo que le hace invertir el orden moral⁹². Precisamente por eso:

“constituye un gran problema que debe ser abordado: cómo el comienzo de la cultura, es decir, de la razón que se despliega en nosotros puede ser también el comienzo de la maldad humana y cómo es posible que estemos tan orgullosos del uso que hacemos de la razón, estando tan alejados de ella”⁹³.

Con esta idea, que vincula lo propio, la voluntad individual y una mismidad que sólo atiende a sí misma por su “amor a sí misma” puede entenderse el desenlace del Derecho y del contrato en la filosofía schellingiana: en crítica a las primeras formulaciones del Derecho fichteano, el contrato cae inevitablemente en una infinita sucesión de revisiones y revocaciones a placer de los intereses particulares.

“ Todo, incluso la voluntad universal, se pliega ante la libertad del individuo cuando obra con vistas a su propia salvación . La voluntad universal deja de existir tan pronto como está en juego la salvaguarda de la libertad ”⁹⁴.

El núcleo de esta crítica al contrato vendrá dado en primer lugar por este conflicto irresoluble entre la voluntad individual y la voluntad general, un conflicto que tiene como base la defensa de la mismidad del Yo –relacionado con la actividad y el querer–, puesto que éste tiene derecho a anular o neutralizar a otra voluntad cuando su propia mismidad y la libertad que constituye su carácter propio están en peligro:

“ § 141 [...] *me está permitido* no sólo hacer algo en general, sino *todo* aquello mediante lo que afirmo la individualidad de mi voluntad; tengo un derecho a *cualquier* acción por la que logro salvaguardar la mismidad de mi voluntad. ”⁹⁵

De ahí que:

“ § 145 Poseo un derecho a toda acción con la que afirmo la mismidad de la voluntad y, por consiguiente, también un derecho a anular toda acción incompatible con la mismidad de mi voluntad”⁹⁶.

Pero anular toda acción posible y evitar su efectividad significa, como el propio Schelling afirma, coacción:

“ § 150 Afirmando la mismidad de la voluntad, no afirmo otra cosa que mi derecho. Toda afirmación de mi derecho, frente a una voluntad contraria, es al mismo tiempo anulación de esta

voluntad, es decir, coacción ejercida sobre ella. Mi derecho, en oposición a una voluntad extraña, deviene entonces necesariamente *derecho de coacción* ” ⁹⁷ .

Así la defensa de la libertad del individuo, de aquello más propio, implica siempre lucha, conflicto y coacción sobre el Otro y contra el Otro para garantizar la propia realización y ello porque, contra Fichte, no hay posibilidad de entendimiento entre los hombres ⁹⁸ . El Derecho natural “se destruyene necesariamente él mismo en sus consecuencias (en tanto que deviene derecho de coacción), esto es, suprime todo *derecho*. En efecto, es a la *superioridad física* [*physische Übermach*] a la que se confía en último extremo la conservación del derecho” ⁹⁹ .

Conflicto de mismidades o el control del Estado-Máquina

Agotada la vía del contrato, la coacción se erigirá también en la *Nueva Deducción* en la única alternativa para preservar la individualidad del Yo y garantizar el reconocimiento entre individualidades y, dado que el ámbito en el que se hace manifiesta prácticamente la libertad es el de la efectividad ¹⁰⁰ , es decir, el mundo, la coacción se manifiesta como imposición por la fuerza, puesto que si la libertad de acción se exterioriza físicamente, esto es, en la naturaleza, la ley del Derecho (*Rechtsgesetz*) ha de ser entendida como ley física (*Naturgesetz*). Precisamente por eso la ley del Derecho ha de tener en cuenta la naturaleza del hombre y su tendencia a observar sus propios intereses ¹⁰¹ . Ahora bien, si la realización de los individuos debe ser garantizada, eso llevará a Schelling a sostener en la línea del sexto principio de *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* que hace falta una instancia “que le quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos, para que cada cual pueda ser libre” ¹⁰² . Sólo así lo posible se hace efectivo sobre la base de lo que está permitido, de forma que el Derecho es aquello que garantiza el paso a la efectividad de una posibilidad que no lo era de modo necesario a nivel práctico ¹⁰³ .

Muchos de los elementos que llevan a Schelling a estas conclusiones se encuentran no sólo en la *Nueva Deducción del Derecho Natural*, sino también, como hemos visto, en aquella casi desapercibida afirmación del *Vom Ich* sobre

la república platónica, puesto que si es necesario un Estado para velar por el cumplimiento y el respeto de los derechos y deberes de los individuos –y aún más por tratar de alcanzar en la medida de lo posible en el mundo empírico aquella confluencia entre ambas esferas que sólo se da como tal de forma ideal– es porque este cumplimiento no se da *de facto* de forma natural, sino que, antes bien, tiene que ser propiciada a través de la creación forzada de una unidad artificial por la cual quede regulada la libertad de todos y cada uno de los hombres en el curso de la historia. Sólo así es posible la convivencia entre los hombres. Ahora bien, si esta convivencia es posible, no es a causa del mutuo entendimiento de los hombres para la realización de un contrato beneficioso para todos, sino a la coacción del Estado. Schelling deriva así el concepto de Estado del de Derecho¹⁰⁴ y así concluye de hecho la *Nueva Deducción*: con el problema de encontrar un Estado en el que la fuerza física esté del lado del Derecho y que realmente vele por la autorrealización de cada individuo¹⁰⁵. Sobre esta aporía Schelling puede, como hemos visto, desarticular antifichiteamente el contrato, puesto que, como hizo ver en el escrito *Vom Ich*, el desajuste, inexistente para el Yo absoluto, entre derechos (realizarse) y deberes (deber realizarse), hace necesario para el Yo finito una forma de Estado basado en la coacción que haga coincidir artificialmente ambas esferas, puesto que “quien está en posesión de la efectividad (de la obligación cumplida) no se preocupa por la posibilidad (por su derecho)”¹⁰⁶ y por eso el ideal inalcanzable de toda constitución estatal es la república platónica: porque en ella no hace falta la coacción debido a la unidad que naturalmente vincula derecho y deber.

El Estado deberá asumir así como tarea proteger la libertad individual... mediante la coacción, y convertirse no en una unión viva de voluntades, sino en un mecanismo artificial que reconduzca y guíe a los hombres en sus acciones y que, cuando la ley se quebrante, haga caer invariablemente su brazo sobre el culpable del mismo modo que la maquinaria de un reloj no altera su curso ante las inclemencias del tiempo. El Estado de aquí en adelante será entendido como un mero mecanismo. En 1800 Schelling desarrollará explícitamente este concepto de Estado como un mecanismo¹⁰⁷ que:

“dirige su coacción contra seres libres, que sólo se dejan coaccionar mientras encuentran en ello su provecho. El unificar a estos seres bajo un mecanismo común pertenece a los problemas que

sólo pueden solucionarse mediante una infinidad de intentos, dado que *no hay ningún a priori* en cuestiones de libertad”¹⁰⁸ ;

así, tras una serie de intentos fallidos, instituidos no sobre la razón sino sobre la fuerza de las circunstancias, *quizá* pueda llegarse al ideal de un mecanismo tal cuya “constitución sea realmente justa” y que “no esté fundado *simplemente* en la opresión”¹⁰⁹ . Y precisamente dado que el origen del Estado tiene que ver con los impulsos egoístas del Yo:

“si bien existen tanto el Derecho como las leyes, éstos no han tenido como origen la voluntad de conformar un todo, como se ha pretendido, sino que han surgido de lo propio, de lo singular para sí, cerrado y separado de todo [...] El así llamado Derecho natural ha sido fundamentado desde la más insensata arrogancia de la absoluta egoidad [*Egoität*]”¹¹⁰

y el Estado ha surgido “desde la turbia fuente del más despreciable de los egoísmos [*Selbstsucht*] y desde la continua hostilidad de todos contra todos”¹¹¹ generado, como afirmará en las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1803) a consecuencia de la “disonancia entre la idea y la realidad efectiva”¹¹² . De nuevo, ecos del escrito *Vom Ich*.

Es precisamente este egoísmo característico del hombre el que marcará el pensamiento político de Schelling, porque, lejos de suavizar este discurso, con el tiempo ya no será siquiera posible la esperanza de alcanzar un Estado sin opresión y aquel “quizás” de 1800 sucumbirá ante el “jamás” que se deriva de sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809). El movimiento egoísta, ya entrevisto en su *Magisterschrift*, se sitúa en la raíz misma de la acción, puesto que el querer que genera la actividad va encaminado a satisfacer siempre los dictados de la voluntad propia: como si no viera más allá, el Yo es el centro de su propio mundo y hace de todo cuanto hay en él su propiedad: el Yo se reafirma así en lo que le es propio (*Eigenheit*) al someter la voluntad general (*Universalwille*) bajo la voluntad propia (*Eigenwille*) por propio interés, ya que “la voluntad que se contempla a sí misma en la libertad total [...] no es instrumento de la voluntad universal”¹¹³ . Las reflexiones schellingianas en torno a una mismidad (*Selbsheit*) que se torna egoísta (*Selbstsucht*) en el ansia ciega (*Sehnsucht*) de ser sí misma¹¹⁴ harán ver que si existe el Estado es como “consecuencia de la maldición que pesa sobre la humanidad”¹¹⁵ .

Si es necesario un Estado para tratar de hacer confluír derechos y deberes es porque esta confluencia no se da naturalmente, sino que tiene que ser propiciada a través de la creación forzada de una unidad artificial (mecánica) debido a la pérdida de la unidad original (natural), y cuya función es mediar entre individuos que, lejos de convivir dentro de un orden armónico, se agreden mutuamente en un “estado de todos contra todos”. Es aquí cuando alcanza todo su sentido aquel texto de las *Lecciones privadas de Stuttgart* (1810) sobre la república platónica: ella constituye el ideal a seguir por todo Estado, pero su efectiva consecución es irrealizable. Esta idea determinará hasta el final la pesimista visión política de Schelling y así, si el joven Fichte incitaba a la revolución contra el monarca y defendía el valor de la democracia, el último Schelling acabará no sólo arremetiendo contra la democracia y contra la revolución, sino también defendiendo la monarquía como *la menos mala* de las formas de gobierno. Y así llegará, allá por 1853, a explicar al rey Maximiliano II, en calidad de tutor personal, que todo monarca “no es nada general, sino la Personalidad que hace cumplir la ley y completa las carencias del pueblo”¹¹⁶ y cuya función consiste en accionar automáticamente el resorte de la maquinaria del Estado y tratar de hacer *lo más justo*¹¹⁷. Precisamente por eso, Schelling podrá sostener, ante las revoluciones de 1848, que éstas constituyen el verdadero despotismo encubierto porque en el fondo el interés de todos esconde siempre el interés de unos pocos¹¹⁸.

NOTAS

1. SSW I/1, 233 (*Vom Ich*).

2. SSW I/1, 233 n.

3. SSW I/1, 232.

4. Cfr. SSW I/1, 179 y ss; SSW I/1, 234-235.

5. SSW I/1, 233-234. Cfr. E. CATTIN, *Transformations de la Métaphysique. Commentaires sur la Philosophie transcendente de Schelling*, Paris, Vrin, 2001, pp. 67 y ss.

6. Cf. SSW I/1, 232.

7. SSW I/1, 233.

8. SSW I/1, 232.

9. Cf. J. RIVELAYGUE, “Schelling et les apories du droit”. En: *Cahiers de philosophie politique*, nº 1 (1983)

10. El propio Fichte tomará al escrito *Vom Ich* como propedéutica a la *Doctrina de la Ciencia*. Véase, por ejemplo, GA III,2, 347.

11. GA I,5, 204; trad. de Jacinto Rivera de Rosales: J.G. FICHTE, *ÉTICA O EL SISTEMA DE LA DOCTRINA DE LAS COSTUMBRES SEGÚN LOS PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA*, MADRID, AKAL, 2005, p. 260.

12. HKA I/3, 142; hay traducción de Faustino Oncina incluida en este número.

13. HKA I/3, 142.

14. Y continúa: “Si debe ser el hombre, entonces tienen que existir muchos”. En J.G. FICHTE, GNR (=Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia), § 3 (Corolarios), GA I,3, 347; trad. a cargo de J.L. Villacañas, M. Ramos y F. Oncina: J.G. FICHTE, *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 133.

15. GA III,2, 392.

16. Esta actividad fundamentada en la libertad, dinamiza todo el sistema y lo convierte en una serie de acciones múltiples conectadas entre sí sintéticamente y deducidas como condiciones de posibilidad de la autoconciencia, del Yo y del mundo (*Wlnm-K*, GA IV,3, 344). De ahí las palabras iniciales del *Vom Ich*: “El inicio y el fin de toda filosofía es la libertad” (SSW I/1, 177; 83) y la conocida afirmación, recogida en casi todos los estudios sobre el joven Schelling, según la cual “la filosofía ha encontrado en el Yo su *En kai pan*” (SSW I/1, 193).

17. SSW I/7, 462.

18. W.E. EHRHARDT, *Schelling Leonbergensis und Maximilians II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 1989, p. 105.

19. Claudio Cesa afirmará que “en la abundante literatura sobre Schelling poquísimos son los dedicados a un pensamiento moral y todavía menos aquellos dedicados a su filosofía política. Si esto se limita a una evaluación del todo externa de las aproximadamente 10.000 páginas de la obra y la correspondencia del filósofo, sólo una parte muy modesta está dedicada expresamente a esta problemática”. En C. CESA, *LA FILOSOFIA POLITICA DI SCHELLING*, LATERZA, BARI 1969, p. 7.

20. H. J. Sandkühler ha afirmado –y con razón– que la moral, el derecho y las cuestiones relativas al Estado pueden ser consideradas centrales para los filósofos del idealismo alemán: “cambios sociales radicales, revolución, política y filosofía están estrechamente conectadas” (Cfr. “Revendications morales, droit positif et État de droit. – Por une relecture de la philosophie schellingienne”. En Actas del Congreso de la Internationalen Fichte-Gesellschaft 2009 (Texto disponible en <http://www.europhilosophie.eu/recherche/spip.php?article330>). Si esto es así, en Schelling también estas preocupaciones pueden ser rastreadas en su entera filosofía, no sólo acudiendo al *Más antiguo programa del Idealismo alemán* (en CHR. JAMME Y H. SCHNEIDER (eds.): *Mythologie der Vernunft*, Frankfurt a.M., 1984) o a la *Nueva deducción del Derecho Natural*. Contra la idea según la cual Schelling permanece ajeno al convulso tiempo que le ha tocado vivir, el propio filósofo afirmará en el curso de una lección dictada el 17 de enero de 1850 en la Academia de las Ciencias de Berlín que si bien su filosofía, en concreto la conexión entre filosofía positiva y negativa de la que se ocupa en estos años, parece distanciarlo de todo lo que preocupa de forma preeminente a los filósofos de su época, “sin embargo, [estos planteamientos] tienen una relación muy estrecha con el presente”. SSW XI, 589 (*Sobre la fuente de las verdades eternas*); hay trad. al castellano de José Luis Villacañas en F.W.J. SCHELLING, *Antología*, Barcelona, Península 1978, p. 343. Puede consultarse el pormenorizado estudio sobre los intereses políticos de Schelling en W.G. JACOBS, “Filosofía racional pura y

revolución”. En: J.A. GARCÍA GONZÁLEZ, J.J. PADIAL BENTICUAGA (eds.): *Autotrascendencia*, Málaga, Universidad de Málaga, 2010, pp. 23-39.

21. Los extremos de esta polémica están representados por H.J. Sandkühler, para el que Schelling es “contra toda apariencia” un filósofo político, y por Habermas, que niega que Schelling pueda ser calificado de “pensador político”. Véanse respectivamente H.J. SANDKÜHLER, *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Frankfurt a.M, Suhrkamp, 1968; y J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, Neuwied am Rhein, Luchterhand, 1967 (1ª ed. 1967), p. 108. Entre los estudios más pertinentes sobre la filosofía política de Schelling pueden consultarse también de H.J. SANDKÜHLER, “Die Geschichte, das Recht und der Staat als „Zweite Natur”. Zu Schellings politischer Philosophie”. En: *Zschr. f. philos. Forsch.* 55 (2001), pp. 167-195; y “Revolution, bürgerliche Gesellschaft, Recht und Staat. Schelling und Hegel”. En: *Internationales Jahrb. des Deutschen Idealismus. International Yearbook of German Idealism* 2 (2004), pp. 287-308; así como el ya citado estudio de C. CESA: *La filosofía política de Schelling*; el de M. HOFMANN, *Über den Staat hinaus. Eine historisch-systematische Untersuchung zu F.W.J. Schelling Rechts- und Staatsphilosophie*, Zürich, Schulthess, 1999; también el clásico de A. HOLLERBACH, *Der Rechtsgedanke bei Schelling: Quellen zu einer Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1957; M. SCHRAVEN, *Philosophie und Revolution. Schellings Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr 1848*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1989; y, del mismo autor, “Recht, Staat und Politik bei Schelling”. En: H.J. SANDKÜHLER, H.J. (ed.), *F.W.J. Schelling*, Stuttgart/Weimar 1998; también F. FISCHBACH, “La pensée politique de Schelling”. En: *Les études philosophiques*, nº56 (2001), pp. 31-48. En castellano contamos con el artículo de J.L. VILLACAÑAS, “Mito y Estado. Esbozo de una teoría contrarrevolucionaria del Estado en el Schelling de Jena” en AA.VV., *Ética y Estado en el Idealismo alemán*, Valencia, Natán, 1987, pp. 89-112; así como con el de A. CARRASCO-CONDE, “Afán de dominio: Schelling y el origen del Estado” en F. DUQUE, V. ROCCO (eds.): *Filosofía del imperio*, Madrid, Abada, 2010, pp. 177-201.

22. GA I,5, 21. Tanto en Kant como en Fichte el término “práctico” es sinónimo de “moral”. Cfr. “Estudio introductorio” de JACINTO RIVERA DE ROSALES EN J.G. FICHTE, *ÉTICA O EL SISTEMA DE LA DOCTRINA DE LAS COSTUMBRES SEGÚN LOS PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA*, PP. 22 Y SS.

23. HKA, I/2, 80; Cf. G.W.F. HEGEL, *ESCRITOS DE JUVENTUD*, MADRID, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, 2003, pp. 53-54.

24. El texto, por lo demás, ya estaba casi listo para ser publicado en marzo de 1796 y así se lo hace saber a Niethammer: “Quizá le presente para su publicación en el *Philosophisches Journal* unos aforismos que he redactado para mis clases sobre Derecho Natural, y que contienen, según me precio, una nueva deducción del Derecho Natural, más satisfactoria que las efectuadas hasta el momento”. La carta continúa: “Hubiera querido mandárselos ya con esta carta [...] pues no me gustaría que se me adelantase otro y que creyese que yo le había plagiado”. Esta alusión a alguien que trabajaba en la misma dirección que Schelling puede estar dirigida a Fichte o bien a Hufeland. La historia de este texto puede ser consultada en el estudio que de la edición histórico-crítica a cargo de W.G. JACOBS. En castellano puede consultarse el trabajo de FAUSTINO ONCINA, “Schelling como catalizador de la crisis del iusnaturalismo” en A. LEYTE (ed.), *Una mirada a la filosofía de Schelling*, Vigo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Vigo, 1999, pp. 97-104, así como “La necrológica schellingiana del Derecho Natural: la transición de los *Escritos de Revolución* (1793) de Fichte al *Fundamento del Derecho Natural* (1796-1797)” en Actas del Congreso Internacional de la Fichte-Gesellschaft 2009 (<http://www.europphilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/00-Oncina-beitrag.pdf>).

25. F. ONCINA, “INTRODUCCIÓN: APORÍAS Y RETOS” (ESTUDIO INTRODUCTORIO A SCHELLING: NUEVA DEDUCCIÓN DEL DERECHO NATURAL). EN: *THÉMATICA REVISTA DE FILOSOFÍA* 11 (1993), pp. 222-223. TAMBIÉN TILLIETTE DESTACA ESTE PARECIDO FORMAL EN EL YA CLÁSICO SCHELLING. *UNE PHILOSOPHIE EN DEVENIR*, VOL. I, PARIS, VRIN, 1992, p. 108.

26. Al respecto nos remitimos al estudio introductorio, ya citado, a cargo de W.G. Jacobs en la edición histórico-crítica (HKA I/3), así como a la introducción a la traducción de Oncina que se encuentra en el presente volumen.

27. Cf. A. SCHNELL, *Du système de l'idéalisme transcendantal à la Darstellung: la correspondance Schelling-Fichte*, Documents de travail du Séminaire Schelling/Fichte aux Archives Husserl, Paris, 2008-2009. En todo caso el comienzo de la controversia puede remontarse incluso hasta 1794, aunque las diferencias se hicieran explícitas en 1800. Cfr. C. ASMUTH, "Letzte Kreuzungen: Fichte liest Schelling Schelling liest Fichte". En M. GALLAND-SZYMKOWIAK, M. CHÉDIN y M. BASTIAN WEISS (eds.): *Fichte-Schelling: Lectures croisées / Gekreuzte Lektüren*, Würzburg, Ergon, 2010, p. 176; I. GÖRLAND, *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1973.

28. Ak. VIII, 23. Hay traducción al castellano de Eugenio Ímaz: "Idea para una historia universal en sentido cosmopolita". En I. KANT, *FILOSOFÍA DE LA HISTORIA*, MADRID, FCE, 2000, TRAD. MODIF. PP. 50-51.

29. Cfr. F. ONCINA, "INTRODUCCIÓN: APORÍAS Y RETOS" (ESTUDIO INTRODUCTORIO A *SCHELLING: NUEVA DEDUCCIÓN DEL DERECHO NATURAL*). EN: *THÉMATA REVISTA DE FILOSOFÍA*, PP. 224.

30. En esta misma línea, Delia Popa ha sostenido que la *Nueva Deducción del Derecho Natural* supondría el comienzo de una ruptura que se consumaría en 1801-1802. Cf. D. POPA: "La difficile communauté des libertés. Droit et résistance chez Fichte et Schelling en 1798-1797" (<http://www.cpdr.ucl.ac.be/docTravail/149PopaD.pdf>).

31. Estos *Escritos* se encontrarían formados por sus tempranos trabajos, aparecidos en 1793: *Reivindicación de la libertad de pensamiento*, *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio público sobre la Revolución francesa* y *Ensayo de una crítica a toda revelación*, los cuales tendrán como clave de bóveda el *Fundamento del Derecho Natural* (1796-1797), en el que nos centraremos en el presente texto. Hay mucha bibliografía al respecto, pero para un estudio más exhaustivo remito al lector a F. ONCINA, "EL IUSNATURALISMO AGÓNICO: LA TEORÍA FICHTEANA DEL CONTRATO", EN V. LÓPEZ-DOMÍNGUEZ (ED.), *FICHTE. 200 AÑOS DESPUÉS*, MADRID, EDITORIAL COMPLUTENSE, 1996, PP. 75-98.

32. "Ninguna constitución política es inmutable, está en su naturaleza que todas cambien. Una mala, que va contra el fin final necesario de toda constitución política, debe ser cambiada; una buena, que lo promueve, se cambia por sí misma. La primera es un fuego en paja podrida que echa humo sin dar luz ni calor; hay que apagarlo. La segunda es una vela que se consume a sí misma a medida que alumbra y que se apagará cuando despunte el día" (GA I,1, 254); "La cláusula que declarase inmutable el contrato social estaría en contradicción flagrante con el espíritu de la humanidad. La fórmula "yo prometo no cambiar nada en esta constitución" equivale a decir "prometo no ser un hombre y no tolerar, en tanto dependa de mí, que alguien lo sea [...]. Me obligo y obligo a todos los demás a permanecer en el grado de cultura al que hemos llegado." (GA I,1, 254-255)

33. GA I,1, 299-403.

34. GA I,1, 171-172.

35. Remitimos al lector al estudio de F. ONCINA, YA CITADO, "EL IUSNATURALISMO AGÓNICO: LA TEORÍA FICHTEANA DEL CONTRATO", EN V. LÓPEZ-DOMÍNGUEZ (ED.), *FICHTE. 200 AÑOS DESPUÉS*, PP. 82 Y SS.

36. Cf. A. RENAUT, *Le système du Droit*, Paris, PUF, 1986, pp. 10 y ss.

37. Cf. H.J. VERWEYEN, *Recht und Sittlichkeit in J-G- Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg, Karl Alber, 1975.

38. J.L. VILLACAÑAS, "FICHTE Y EL DERECHO NATURAL: DE LA CONSTITUCIÓN SOCIAL DE LA INDIVIDUALIDAD A LA CATEGORÍA POLÍTICA DE NACIÓN". EN J.G. FICHTE, *FUNDAMENTO DEL DERECHO NATURAL SEGÚN LOS PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA*.

REMITIMOS AL LECTOR A ESTE ESTUDIO PROFUNDO Y MINUCIOSO PARA AHONDAR EN LOS ELEMENTOS QUE SE ANUDAN Y CONVERGEN EN LA DOCTRINA DEL DERECHO FICHTEANA, ASÍ COMO SUS CONEXIONES CON LA DOCTRINA DE LA CIENCIA.

39. Cfr. F. ONCINA, “EL IUSNATURALISMO AGÓNICO: LA TEORÍA FICHTEANA DEL CONTRATO”, EN V. LÓPEZ-DOMÍNGUEZ (ED.), *FICHTE. 200 AÑOS DESPUÉS*, P. 76.

40. Cfr. J.L. VILLACAÑAS, “FICHTE Y EL DERECHO NATURAL: DE LA CONSTITUCIÓN SOCIAL DE LA INDIVIDUALIDAD A LA CATEGORÍA POLÍTICA DE NACIÓN”, P. 23, P. 25 Y SS.

41. J.L. VILLACAÑAS, “FICHTE Y EL DERECHO NATURAL: DE LA CONSTITUCIÓN SOCIAL DE LA INDIVIDUALIDAD A LA CATEGORÍA POLÍTICA DE NACIÓN”, P. 30.

42. GA I,3, 468. Una afirmación en la misma línea aparecerá en el *Fundamento del Derecho Natural*: la primera representación que puedo tener es la exhortación dirigida a mí en cuanto individuo que quiere libremente. Cfr. GNR, § 3 (Corolarios), GA I/3, 347.

43. GNR, GA I,3, 351; también “El concepto de la individualidad es un *concepto recíproco*”, GNR, GA I/3, 354.

44. J.L. VILLACAÑAS, “FICHTE Y EL DERECHO NATURAL: DE LA CONSTITUCIÓN SOCIAL DE LA INDIVIDUALIDAD A LA CATEGORÍA POLÍTICA DE NACIÓN”, P. 51.

45. Cfr. “Estudio introductorio” de JACINTO RIVERA DE ROSALES EN J.G. FICHTE, *ÉTICA O EL SISTEMA DE LA DOCTRINA DE LAS COSTUMBRES SEGÚN LOS PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA*, P. 43 Y SS.

46. HKA I/3, 142; 228-229.

47. Por ir más allá del tema propuesto no se desarrollará aquí una explicación minuciosa de esta deducción de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* que hace de la actividad del Yo la acción de un sujeto moral y de un individuo en relación con una comunidad, lo que establece evidentes lazos con la *Ética* y con el *Fundamento del Derecho Natural*. Un comentario pormenorizado puede encontrarse en el indispensable estudio de I. RADRIZZANI, *VERS LA FONDATION DE L'INTERSUBJECTIVITÉ CHEZ FICHTE. DES PRINCIPES A LA NOVA METHODO*, J. VRIN, PARÍS 1993. ME PERMITO REMITIR TAMBIÉN AL LECTOR A LA GUÍA DE LECTURA Y COMENTARIO, DE PRÓXIMA APARICIÓN, QUE LA RED IBÉRICA DE ESTUDIOS FICHTEANOS LE HA DEDICADO AL MANUSCRITO DE KRAUSE. EN ENDOXA. REVISTA DE FILOSOFÍA. SUPLEMENTO SOBRE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA NOVA METHODO (2012). BASTE, PARA ENTENDER ESTA CONEXIÓN ENTRE LA WLN y GNR, QUE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA TRATA DE EXPONER LA GÉNESIS DEL YO A TRAVÉS DE LOS DIFERENTES MOMENTOS ACCIONES POR LOS CUALES EL YO SE CONSTRUYE. NO SE TRATA DE DEDUCIR ELEMENTOS EMPÍRICOS DE LA EXPERIENCIA, SINO DE DEDUCIR LAS CONDICIONES TRASCENDENTALES, LOS MOMENTOS TRASCENDENTALES A PRIORI, POR LOS CUALES EL YO TIENE CONCIENCIA DE SÍ Y QUE CONFIGURAN, EN ÚLTIMO TERMINO, A TODO SER RACIONAL, NO AL INDIVIDUO, O NO, AL MENOS, EN UN PRIMER MOMENTO, AUNQUE, COMO ACLARÓ FICHTE A JACOBI EN LA CARTA YA MENCIONADA, ÉSTE DEBE SER DEDUCIDO DEL YO ABSOLUTO, SINO QUE, ANTES BIEN, ESAS CONDICIONES TRASCENDENTALES SON LAS QUE DAN LUGAR TANTO AL INDIVIDUO COMO A LA COMUNIDAD. DE AHÍ QUE, EN LA DOCTRINA DE LA CIENCIA NOVA METHODO, SERÁ LA ACCIÓN INDIVIDUAL DEL YO LA QUE LLEVE A LA DEDUCCIÓN DEL OTRO COMO UN YO Y A LA CONSTANCIA DE QUE EL YO ES LO QUE ES SÓLO SI SE SITÚA, EN TANTO QUE INDIVIDUO, EN UNA COMUNIDAD.

48. Veamos cómo. La deducción fichtena parte de un momento fundamental: el Yo, frente a una tradición cuya cabeza visible es Descartes, lejos de ser una cosa, una sustancia, es ante todo actividad, pero no una actividad sin más, sino una actividad que regresa a sí misma y por la cual el Yo deviene consciente de sí (GA IV,3, 336) y que, ulteriormente, implicará que si el Yo es actividad, esta actividad está originada por el querer como condición básica de la autoconciencia (GA IV,3, 332). El Yo quiere ser sí mismo. Ahora bien, para que el Yo pueda reflexionar sobre sí mismo es necesario que esta actividad llegue siempre a un punto opaco contra el que choca y que le ofrezca una resistencia, puesto que si el Yo fuera mera actividad sin opuesto, se perdería en el infinito. Surge así el No-Yo (inicialmente en la forma de una no-actividad o estado de reposo), aquello que no es él y que, sin embargo, es necesario para su autoconciencia y configuración; el Yo será así, además, consciente de su carácter finito. Todo el proceder de la *Doctrina de la Ciencia* tratará de

especificar este movimiento en el que unas acciones se montan sobre otras hasta llegar no sólo a la conciencia del Yo o al mundo, sino también a la interacción entre ambos. Lo que era una mera resistencia y el Yo ponía como No-Yo aparecerá a lo largo de la WLnM no sólo como un “algo” indefinido contra el que el Yo “choca” (§§ 1-2), sino como reposo; frente a la actividad determinada en la que consiste el Yo, como algo determinable (§§ 3-4); frente a la acción concreta del yo, como una suma de posibilidades (§ 5); [después la suma de posibilidades revelará que eso que se oponía al Yo no era un bloque único y singular, sino una multiplicidad diversa y diferente (§ 5) y que no viene del propio Yo, sino que procede de “fuera” y es necesaria puesto que “si no hay nada dado, entonces no se puede elegir” (GA IV,3, 374). Llegados a este punto aparecerá uno de los elementos clave: dado que podemos actuar como queramos y que ese querer está sujeto a la esfera de lo dado, es decir, a la suma de posibilidades, existen en el Yo dos sentimientos: el sentimiento, una libertad que es ilimitada (*Gefühl der Freiheit*), que apunta a mi “interioridad”, y el de limitación o “sujeción” (*Gebundenheit*), que apunta a mi “exterioridad” en el que mi libertad está limitada. La percepción, la diversidad y de la multiplicidad implicará que el Yo las *siente* y lo hace de formas diferentes, por tanto ha de tener un sistema de la sensibilidad (§ 6), esto es, un cuerpo. La posición del Yo, libre pero “ligado”, presentará aquí otra cara, apuntando en primer lugar a lo otro que no soy Yo y al sentimiento que esto me produce; y en segundo lugar a la apertura al mundo y con ella a la forma de la limitación que procede de mi propio cuerpo o de mi estar con los otros. Por lo dicho, la resistencia con la que choca la actividad del Yo apunta a cosas diferentes: en primer lugar el choque supone un volverse, un regresar a sí e ir determinándose y, en segundo lugar, implica sentir lo otro de sí. El Yo es ahora empírico. De ahí que sentir lo otro de sí a partir de la resistencia no implica tan sólo sentir el mundo, la naturaleza, las cosas, sino también sentir al otro que, como yo, tiene libertad, con el que me encuentro limitado y sujeto, y que me ofrece una resistencia que no puedo anular a cualquier precio, por ello he de “restringir” mi acción (§§ 15-16).

49. HKA I/3, 143; 229.

50. Cfr. GA IV, 3, 448.

51. KrV A445/B473.

52. Es preciso indicar que en Fichte la conciencia del tiempo y del espacio, del límite y de la resistencia que me ofrece tanto lo otro como los otros surja de una deducción trascendental, pero no de la experiencia sensible, es decir, el tiempo no procede de lo sensible (lo múltiple, la multiplicidad), sino que es condición de posibilidad o, si se quiere, condición trascendental, junto con el espacio, de lo sensible.

53. GA IV/3, 429. Sobre sujeto-objeto: GWL § 1, GA I/2, 261 n.; GNR, GA I/3, 313; GA I/4, 255.

54. Cfr. Platner-VLM, GA IV/3, 124.

55. Cfr. W.H. SCHRADER, *Empirisches und absolutes Ich*, Frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, p. 70.

56. Cfr. J.L. VILLACAÑAS, “FICHTE Y EL DERECHO NATURAL: DE LA CONSTITUCIÓN SOCIAL DE LA INDIVIDUALIDAD A LA CATEGORÍA POLÍTICA DE NACIÓN”, pp. 42 Y SS.

57. El despliegue del discurso sobre el Derecho gira en torno al problema de que, al ponerme como autoconsciente y libre, tengo necesariamente que llegar a un equilibrio entre mi libertad y la de aquellos que reconozco también como libres y por eso el Derecho ha de constituirse desde las determinaciones recíprocas de todos los individuos autoconscientes: “El concepto de individualidad es [...] un concepto recíproco, esto es, que sólo puede pensarse en relación con otro pensar y está condicionado según la forma por éste, por el *mismo* pensar. Él es posible en todo ser racional sólo en tanto que es puesto como cumplido por otro. Nunca es por consiguiente *mío*, sino, según mi propia confesión y la confesión del otro, *mío* y *suyo*,

suyo y mío: un concepto común en el que dos conciencias se reúnen en una sola. Cada uno de mis conceptos determina al siguiente en mi conciencia. Por el concepto dado se determina una *comunidad* y las consecuencias ulteriores no dependen meramente de mí, sino también de quien por aquél ha entrado conmigo en comunidad. Ahora bien, el concepto es necesario, y esta necesidad nos fuerza a ambos a atenernos a él y a sus consecuencias necesarias: los dos estamos *vinculados* y *obligados* el uno al otro por nuestra propia existencia. Tiene que haber una ley que nos sea común, y que tengamos que reconocer necesariamente en común, según la cual no atenemos mutuamente a las consecuencias; y esta ley debe residir en el mismo carácter en virtud del cual hemos entrado precisamente en esta comunidad: pero éste es el carácter de la racionalidad, y su ley racional sobre las consecuencias se llama concordancia consigo mismo o *coherencia* y se establece científicamente en la *lógica común*". GA I,3, 353-354; 140-141.

58. GA II,5, 68. El texto pertenece a la *Ascetik* y, por tanto, se encuentra en relación directa con la época en la que se encuentra la *Rechtslehre*.

59. Sobre la discusión en torno al problema del amor propio (*Eigenliebe*) y el egoísmo en Fichte, véase J.L. VILLACAÑAS, "FICHTE Y EL DERECHO NATURAL: DE LA CONSTITUCIÓN SOCIAL DE LA INDIVIDUALIDAD A LA CATEGORÍA POLÍTICA DE NACIÓN", p. 22 y ss; TAMBIÉN W. JANKE, "ENTGEGENSETZUNGEN. STUDIEN ZU FICHTE-KONFRONTATIONEN VON ROUSSEAU BIS KIERKEGAARD", *FICHTE STUDIEN SUPPLEMENTA* (1994), pp. 9-22.

60. Estas pasiones insociales son las que llevan a la necesidad del Derecho en Kant por la "insociable sociabilidad".

61. Cfr. J.L. VILLACAÑAS, "FICHTE Y EL DERECHO NATURAL: DE LA CONSTITUCIÓN SOCIAL DE LA INDIVIDUALIDAD A LA CATEGORÍA POLÍTICA DE NACIÓN", pp. 30 y ss.

62. J.L. VILLACAÑAS, "FICHTE Y EL DERECHO NATURAL: DE LA CONSTITUCIÓN SOCIAL DE LA INDIVIDUALIDAD A LA CATEGORÍA POLÍTICA DE NACIÓN", p. 35.

63. GNR § 7, GA I,3, 383; 170.

64. GA I/3, 468. Una afirmación en la misma línea aparecerá en el *Fundamento del Derecho Natural*: la primera representación que puedo tener es la exhortación dirigida a mí en cuanto individuo a que quiere libremente. Cfr. GNR, § 3 (Corolarios), GA I,3, 347.

65. F. ONCINA, "LA NECROLÓGICA SCHELLINGIANA DEL DERECHO NATURAL: LA TRANSICIÓN DE LOS *ESCRITOS DE REVOLUCIÓN* (1793) DE FICHTE AL *FUNDAMENTO DEL DERECHO NATURAL* (1796-1797)" ([HTTP://WWW.EUROPHILOSOPHIE.EU/RECHERCHE/IMG/PDF/00-ONCINA-BEITRAG.PDF](http://www.europphilosophie.eu/recherche/IMG/PDF/00-ONCINA-BEITRAG.PDF)).

66. SSW I/1, 177.

67. HKA I/3, 139-140.

68. HKA I/3, 140.

69. HKA I/3, 141.

70. HKA I/3, 143.

71. HKA I/3, 145.

72. H.J. SANDKÜHLER, "REVENDEICATIONS MORALES, DROIT POSITIF ET ÉTAT DE DROIT. – POUR UNE RELECTURE DE LA PHILOSOPHIE SCHELLINGIENNE" ([HTTP://WWW.EUROPHILOSOPHIE.EU/RECHERCHE/SPIP.PHP?ARTICLE330](http://www.europphilosophie.eu/recherche/SPIP.PHP?ARTICLE330)).

73. SSW I/7, 352; trad. al castellano de Helena Cortés y Arturo Leyte en F.W.J. SCHELLING, *INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS SOBRE LA ESENCIA DE LA LIBERTAD HUMANA Y LOS OBJETOS CON ELLA RELACIONADOS*, BARCELONA, ANTHROPOS, 2000, p. 151.

74. Ak. VIII, 23; pp. 50-51. *Cursiva nuestra*.

75. SSW I/7, 388; 237.

76. SSW I/10, 153; hay trad. al castellano de L. de Santiago Guervós en F.W.J. SCHELLING, *LECCIONES MUNIQUESAS PARA LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA*, MÁLAGA, EDINFORD, 1993, p. 243.

77. J. HENNIGFELD, “Der Mensch im absoluten System. Anthropologische Ansätze in der Philosophie Schellings”. En J. JANTZEN, P.L. OESTERREICH (eds.), *Schellings philosophische Anthropologie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-holzboog, 2002, p. 25.

78. Cfr. J. JANTZEN, “Die Möglichkeit des Guten und des Bösen”. En O. HÖFFE, A. PIEPER (Eds.): *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlín, Akademie Verlag, 1995, pp. 89-90.

79. En su controversia con Eschenmayer, para el cual Schelling se despreocupa de la moral y de la ética en su explicación sobre el mal basado fundamentalmente en la *Naturphilosophie*, éste le responderá que lejos de despreocuparse por los aspectos morales y de “hundir a la ética en la física” es preciso entender estos aspectos en su analogía con la naturaleza para explicar el orden moral. Cfr. SSW I/8, 175-176.

80. Ak. VIII, 115; 78-79.

81. El propio Schelling será consciente de este elemento, lo que le llevará a afirmar en 1809 que Fichte, al no considerar que la libertad humana puede ser una libertad para el mal, “cayó en la parte moral en el filantropismo dominante”, y no quiso explicar el mal “más que en la inercia de la naturaleza humana”. SSW I/7, 389; 237-239. Sobre el mal en Fichte cfr. J. RIVERA DE ROSALES, “LOS DOS CONCEPTOS DEL MAL MORAL. DE LA RELIGIÓN (1793) DE KANT A LA ÉTICA (1798) DE FICHTE”, *SIGNOS FILOSÓFICOS*, VOL. IX, NÚM. 18, JULIO-DICIEMBRE, 2007, PP. 9-40; W.G. JACOBS, “DIE ENTSCHIEGUNG ZUM BÖSEN ODER GUTEN”. EN O. HÖFFE, A. PIEPER (EDS.), *F.W.J. SCHELLING. ÜBER DAS WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT*, PP. 135-148. EN ESPECIAL EL APARTADO III. SCHELLINGS KRITIK AN FICHTE LEHRE VOM BÖSEN; M. IVALDO, “DAS PROBLEM DES BÖSEN BEI FICHTE”, *FICHTE-STUDIEN. BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE UND SYSTEMATIK DER TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE*, VOL. 3. (1991), PP. 154-169.

82. Delia Popa afirma en este sentido que el derecho sería comprendido por Schelling como “aquello que reafirma la voluntad individual frente a la universal o en oposición con otras voluntades”. En D. POPA, “Les différences entre Fichte et Schelling concernant la question du droit”, Actas del Congreso de la Internationalen Fichte-Gesellschaft 2009 (Disponible en <http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/16a-Delia-Popa-Fichte-Beitrag.pdf>)

83. HKA I/3,163; 242.

84. Cfr. D. POPA, “La difficile communauté des libertés. Droit et résistance chez Fichte et Schelling en 1798-1797”.

85. Cfr. GA IV,3, 373, 423-424. Poco después de la redacción de la *Nueva Deducción*, en el *Panorama general de la literatura filosófica más reciente (1797-1798)*, habrá una mención bien interesante al respecto. Schelling presentará el concepto de un querer originario (*ursprüngliches Wollen*) que impulsa al espíritu a separarse de sus propias producciones: el querer es lo que está al principio y al final y hace posible toda actividad en un proceso de autoorganización que tendrá una importancia capital dentro de su *Naturphilosophie*. Cfr. HKA I/4, 121-123; hay trad. al castellano de Vicente Serrano con un minucioso estudio introductorio en F.W.J. SCHELLING, *PANORAMA GENERAL DE LA LITERATURA FILOSÓFICA MÁS RECIENTE*, MADRID, ABADA, 2006, PP. 106 Y SS. ES INTERESANTE HACER NOTAR QUE ESTA OBRA, COMPUESTA POR UNA SERIE DE ARTÍCULOS, PRETENDE IRÓNICAMENTE EXPLICAR LA DOCTRINA DE LA CIENCIA A TRAVÉS DE UNA HISTORIA DEL KANTISMO, COMO EL PROPIO SCHELLING DECLARA A NIETHAMMER EN CARTA DE ENERO DE 1797, DE AHÍ QUE SCHELLING INTITULARA AL TEXTO INICIALMENTE COMO *ENSAYOS PARA EL ESCLARECIMIENTO DEL IDEALISMO DE LA DOCTRINA DE LA CIENCIA*.

86. Cfr. HKA I/4, 122; 106.

87. Recordando lo sostenido por Fichte, Schelling afirmará que “el espíritu quiere. Pero el querer sólo tiene lugar en contraposición a lo efectivo [*Wirklichen*]. Sólo porque se encuentra constreñido en lo efectivo, ansía lo ideal. Lo efectivo es por tanto tan necesario y tan eterno como lo ideal, y el espíritu está encadenado a los objetos mediante su propio querer. Viceversa, sin la libertad del querer sólo hay en

- nosotros un *ciego representar* y no se da ninguna conciencia de *nosotros mismos* en nuestro representar”. HKA I/4, 122-123; trad. modif. 107.
88. HKA I/3, 145; 230.
89. HKA I/3, 146; 231.
90. HKA I/3, 154; 236.
91. HKA I/3, 147; 232.
92. Cfr. Ak. VI, 36-37; trad. al cast. de Felipe Martínez Marzoa en I. KANT, *LA RELIGIÓN DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA MERA RAZÓN*, MADRID, ALIANZA, 2001, pp. 55-56. EN ESTE PUNTO REMITO AL LECTOR A A. CARRASCO-CONDE, “AFÁN DE DOMINIO: SCHELLING Y EL ORIGEN DEL ESTADO”. EN F. DUQUE, V. ROCCO (EDS.): *FILOSOFÍA DEL IMPERIO*, pp. 180 Y SS.
93. HKA I/1, 140. Esta idea será desarrollada en toda su amplitud en 1809 en el *Escrito sobre la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, así como en *Filosofía y religión* (1804), donde hará de la caída no sólo el origen de la historia, sino de la finitud. Cfr. SSW I/6, 39 y ss. Thomas Leifkauf señala la conexión existente entre la acción originaria, la caída y el concepto de Estado para mostrar cómo esta vinculación se mostrará con toda su fuerza en la *Spätphilosophie* en su “Die Spätphilosophie: Individuum und Staat”. En T. LEIFKAUF, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*, Lit. Münster, 1998, pp. 191 y ss.
94. HKA I/3, 171.
95. HKA I/3, 170.
96. HKA I/3, 171.
97. HKA I/3, 172.
98. Cfr. J.L. VILLACAÑAS, “FICHTE Y EL DERECHO NATURAL: DE LA CONSTITUCIÓN SOCIAL DE LA INDIVIDUALIDAD A LA CATEGORÍA POLÍTICA DE NACIÓN”, pp. 81-82; VER TAMBIÉN, DEL MISMO AUTOR: “MITO Y ESTADO. ESBOZO DE UNA TEORÍA CONTRARREVOLUCIONARIA DEL ESTADO EN EL SCHELLING DE JENA”, pp. 89-112.
99. HKA I/3, 174.
100. “§ 21 Luego la causalidad incondicionada de los seres morales deviene conflictiva en el esfuerzo empírico y comienzo a oponer mi libertad a la libertad de todos los demás”. HKA I/3, 144.
101. Cfr. W.G. JACOBS, “FILOSOFÍA RACIONAL PURA Y REVOLUCIÓN”, pp. 25 Y SS.
102. Ak. VIII, 23, 51. Cf. *Ein Reinschriftfragment zu Kants “Streit der Fakultäten”* (Nachlass bis 1798). En: *Kant-Studien* 51 (1959-60), pp. 5-8.
103. Cfr. HKA I/3, 152 (§§ 62-66).
104. Un estudio profundo sobre esta relación se encuentra en M. HOFMAN, *ÜBER DEN STAAT HINAUS. EINE HISTORISCH-SYSTEMATISCHE UNTERSUCHUNGEN ZU F.W.J. SCHELLING RECHTS- UND STAATSPHILOSOPHIE*; ASÍ COMO EN EL CLÁSICO DE A. HOLLERBACH, *DER RECHTSGEDANKE BEI SCHELLING. QUELLENSTUDIEN ZU EINER RECHTS- UND STAATSPHILOSOPHIE*.
105. HKA I/3, 174.
106. SSW I/1, 233.
107. Cfr. C. DIERKSMEIER, “Mechanischer oder organischer Rechtsbegriff?”. En C. DANZ, C. DIERKSMEIER, C. SEYSEN (eds.), *200 Jahre Schellings „System des transzendentalen Idealismus”*, *Kritisches Jahrbuch*, vol. 6, Würzburg 2001, pp. 57-68.
108. HKA I/9, 283; trad. al cast. de Jacinto Rivera de Rosales en F.W.J. SCHELLING, *SISTEMA DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL*, BARCELONA, ANTHROPOS, 2005, p. 383. CURSIVA NUESTRA.
109. HKA I/9, 284; 384.
110. SSW I/8, 10.
111. SSW I/8, 10.

112. SSW I/5, 235.

113. SSW I/7, 364; 179.

114. Para profundizar en la correspondencia de los términos *Selbstheit*, *Selbstsucht*, *Sehnsucht* y su relación con la libertad y el mal en Schelling puede consultarse: A. CARRASCO-CONDE, “1809: DIE FIGUR NAPOLEONS UND DER BEGRIFF DES BÖSEN IN DER FREIHEITSSCHRIFT”. EN D. FERRER, T. PEDRO (EDS.): *SHELLINGS PHILOSOPHIE DER FREIHEIT. STUDIEN ZU DEN PHILOSOPHISCHEN UNTERSUCHUNGEN ÜBER DAS WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT*, WÜRZBURG, ERGON VERLAG, 2012, pp. 69-80.

115. SSW I/7, 461. Puede profundizarse en las reflexiones schellingianas sobre el Estado entre 1809 y 1810 en A. CARRASCO-CONDE, “AFÁN DE DOMINIO: SCHELLING Y EL ORIGEN DEL ESTADO”, pp. 177-201.

116. W.E. EHRHARDT, *SHELLING LEONBERGENSIS UND MAXIMILIAN II. VON BAYERN. LEHRSTUNDEN DER PHILOSOPHIE*, p. 114.

117. El Estado será entendido como el poder efectivo que trata de solucionar la injusticia que es provocada por la maldad que cada hombre hace posible fáctica y efectivamente. Cfr. SSW II/11, 549.

118. Cfr. SSW II/11, 537; también *Schelling Leonbergensis*, p. 90. Sobre la revolución de 1948 puede consultarse el estudio introductorio, así como el texto completo que éste prologa, de JÖRG SANDKÜHLER, “Einleitung. Positive Philosophie und demokratische Revolution” en F.W.J. SCHELLING, *Das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution*, Hamburgo, Meiner, 1990, pp. XXIII-LXI.

RESÚMENES

If it were true that in 1796-97, period in which the *Neue Deduktion des Naturrechts* was written, Schelling merely follows the principles of Fichte's philosophy, then the conclusions reached in this work should be the same as those drawn by Fichte in the *Grundlage des Naturrechts*. However, they do not coincide at all, and his conclusions are far from those reached by Fichte. The *Wissenschaftslehre* implied, in its internal development, to address –and also to be concerned by– a system of the Ethics and another system of the Laws, which would merely be extensions and specifications of the approach in his central work. By contrast, Schelling, even understanding the *Vom Ich* as propedeutics of the *Doctrine of Science* (which would imply that, sooner or later, a logical –an necessary– consequence would be to develop an ethics that completed his approach), never wrote an ethics, not even one *à la Spinoza* in which he said to have addressed around 1795. Nevertheless, the text that was prepared and published a year later was his *Neue Deduktion des Naturrechts* which, although it is naturally not that promised ethics, it was written following the ways and the style of Spinoza to obtain a “*kind of Law proved by geometrical order*” with fatal and disturbing consequences for the legal sciences, and that already points to substantial –and seminal– elements of estrangement from Fichte: Why did he wrote a deduction of Natural Law and not an Ethics? Which are those elements of estrangement?

ÍNDICE

Keywords: law, ethics, myself, community, state, freedom, coercion, contract, Schelling, Fichte

AUTOR

ANA CARRASCO-CONDE

Universidad Carlos III de Madrid

¿Qué era yo antes de ser yo? Lecturas cruzadas de Fichte y Schelling

Katia Hay

NOTA DEL AUTOR

En relación al título de este artículo, cf. “[...] was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtseyn kam?” (J.G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. En: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. R. Lauth †, H. Gliwitzky †, H. Jacob †, E. Fuchs, P. K. Schneider y G. Zöllner (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 ss. [= GWL, GA] I,2, 260). Todas las traducciones al español del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de 1794 están basadas en la traducción de Juan Cruz Cruz. Pamplona 2005 (1ª edición: Buenos Aires 1975). En este caso p. 47.

- 1 En contra de la postura que asegura que el ensayo sobre la libertad de 1809 de Schelling supone una ruptura con su filosofía anterior, quisiera iniciar mi texto subrayando precisamente el modo en que en las *Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana* Schelling retoma cuestiones y problemas que ya había abordado en sus *Cartas sobre Criticismo y Dogmatismo* de 1795 ¹. Sin duda, desde un punto de vista formal, una de las características más sorprendentes de estos textos es su estilo tentativo o no-definitivo, su cualidad de ensayo inacabado o incluso oscuro, como destaca el propio autor ². Y es que en ambos textos Schelling desvela uno de los problemas fundamentales de la filosofía, a saber, el problema de determinar cómo construir el texto filosófico – el sistema, si se prefiere– de modo que no acabe siendo un discurso dogmático en el que el punto de partida es siempre incuestionable y los conceptos no son

conceptos reales y fluidos, sino conceptos rígidos e inertes ³ . Ciertamente, éste no es otro que el problema de la libertad.

- 2 Ahora bien, lo interesante de esto para nuestro análisis es que, en ambos textos, Schelling considera que la respuesta al problema, al problema de la libertad y de la filosofía en general, sólo es posible a través de una reflexión y problematización de los sistemas de Fichte y Spinoza. Es decir, si para Fichte la alternativa a su sistema es el espinosismo ⁴ , para Schelling está claro que es necesario abrir una tercera alternativa. La cuestión es pues, cómo salir del *Ich bin fichteano* sin caer en un panteísmo insalvable, ya que, en el fondo según Schelling, ambos extremos son igualmente incapaces de explicar tanto la libertad del hombre como su relación con la totalidad o el absoluto ⁵ .
- 3 Lo que sigue es un intento de ver en qué medida la filosofía de Schelling constituye esa tercera alternativa. Para ello me centraré en unos fragmentos de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling y del *Fundamento de la Doctrina de la Ciencia* de Fichte de 1794, ya que considero que este último es el Fichte que Schelling tiene en mente. En la primera parte presentaré una lectura del texto de Schelling y en la segunda parte –tras mostrar las analogías entre Schelling y Fichte– analizaré el modo en que las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad* proporcionan una respuesta a los problemas que, según Schelling, surgen del sistema de Fichte.
- 4 Schelling inicia su ensayo sobre la libertad con una serie de observaciones que, en principio, parecen ser simplemente introductorias y que, sin embargo, son centrales, aunque su significado dentro del propio proyecto de Schelling tal vez sólo sea perceptible al final. Quisiera resaltar tres ideas fundamentales contenidas en el primer párrafo de este texto y que, a su vez, constituirán (en orden inverso) el hilo conductor de mi propia lectura cruzada de Schelling y Fichte. Éstas son:
 - Todos tenemos una sensación (*Gefühl*) de libertad. – Más tarde este sentimiento se convertirá en condición necesaria para hablar de la libertad: quien nunca ha sentido lo que es la libertad, nunca podrá crear un sistema o una filosofía libres ⁶ .
 - Los conceptos no deben aislarse del sistema, o más bien, los conceptos no pueden ser aislables; es decir, su significado y su sentido han de estar vinculados al conjunto, a la totalidad de una visión filosófica o científica del mundo (*mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht*) ⁷ .
 - La tarea fundamental de la filosofía (i.e. de una filosofía que se precie) es la de concebir un sistema en el que las nociones de libertad y sistema no se excluyan mutuamente, esto es: concebir un sistema que

sea en sí mismo libre ⁸ .

- 5 Como podemos ver a partir de los dos últimos puntos, según Schelling la noción de sistema ya alude a la idea de una unidad orgánica o cosmos en el que todas las partes están conectadas, entrelazadas, creando una especie de tejido de relaciones de interdependencia. Entender la libertad dentro del sistema, significa pues entender la libertad dentro de un sistema orgánico, o, para usar la terminología de Schelling, dentro de un sistema de fuerzas (*Kräfte*). Un equilibrio de voluntades (*Wille*) en el cual la parte se subordina (o más bien, debería de subordinarse) al todo. En efecto, y como veremos más adelante, esta idea de subordinación es fundamental para el desarrollo y para la comprensión del concepto de libertad en el pensamiento de Schelling.
- 6 Por otra parte, la noción de sistema orgánico o equilibrio de fuerzas también indica que el sistema debe ser comprendido como un proceso, un devenir, y no tanto como algo estático. Es más, para Schelling, este modo orgánico de comprender el sistema también excluye la posibilidad de comprenderlo como un sistema mecánico o mecanicista. O, dicho de otro modo: las relaciones entre las partes no pueden estar dadas desde el comienzo, sino que están en constante desarrollo. Evidentemente esto no quiere decir que el sistema sea un sistema desorganizado, caótico, arbitrario, pero sí que significa que el orden no puede estar dado desde el comienzo, sino que es aquello hacia lo que el propio sistema *aspira*. No se trata, para Schelling, de dar cuenta de una *armonía preestablecida*, como para Leibniz, sino que se trata de entender que, en realidad, la armonía siempre es inesperada (*eine unerwartete Harmonie*) ⁹ , y que siempre nos encontramos ante el peligro de la regresión a un estado de caos absoluto:

“Tras el hecho eterno de la autorrevelación (*Selbstoffenbarung*), todo es en el mundo – tal y como lo vemos ahora – regla, orden y forma, pero, con todo, lo carente de regla subyace siempre en el fundamento, como si pudiera volver a brotar de nuevo” ¹⁰ .

Y es que, si no fuera así, el sistema (i.e. el sistema del universo, de la naturaleza, de la existencia) anularía la libertad.

- 7 Sería, sin embargo, erróneo pensar que la libertad sólo se expresa de este modo negativo o que sólo se manifiesta en tanto que *posibilidad para el mal* , para el caos o la enfermedad. ¹¹ Primeramente, por el mero hecho de que el mal (en tanto que *realidad*) sólo puede ser resultado de una decisión y una

acción humanas ¹² , mientras que, según Schelling, ya encontramos atisbos de libertad en la propia naturaleza.

- 8 Es por este mismo motivo (es decir, para salvar a libertad) que Schelling se opone a la posibilidad de concebir la naturaleza como un proceso mecánico, automático o geoméricamente necesario. Y es por ello también que muy sutilmente trata de concebir el proceso de la naturaleza como un proceso libre desde el inicio. Pero esto sólo es posible si lo concebimos como el resultado de un conjunto de fuerzas que de algún modo *aspiran, desean, anhelan...* anhelan devenir cosmos. Es decir, para Schelling, el único modo en el que podemos dar cuenta de la libertad humana es si encontramos indicios de libertad en el seno mismo de la naturaleza. Y esto significa que tenemos que localizar fuerzas, deseos o voluntades más o menos conscientes, más o menos arbitrarias, en sus movimientos más inescrutables y más arcaicos:

“El espectáculo de toda la naturaleza nos convence de que ha ocurrido esa emoción (*Erregung*), la única por la que toda vida ha conseguido el último grado de precisión y determinación. Aquello irracional y casual que aparece ligado a lo necesario en la formación de los seres – particularmente de los orgánicos – demuestra que no es una mera necesidad geométrica la que ha actuado aquí, sino que eran la libertad, el espíritu, y la propia voluntad los que estaban en juego. En efecto, en todo lugar en el que hay deseo y apetito, existe ya en sí una suerte de libertad [...] Pero en la naturaleza existen determinaciones casuales que sólo son explicables a partir de una emoción, ya ocurrida en la primera creación, del principio irracional u oscuro de la criatura debidas a una mismidad activada” ¹³ .

Schelling habla aquí de una fase de excitación o estimulación, o incluso de irritación (*Erregung*) que resulta indispensable para la vida en la medida en que, sin esa fase, la vida no saldría de la indeterminación y por lo tanto no sería existente – *no sería real*. Es la fuerza que *incita* a la naturaleza a despertar de su letargo y lentamente adoptar formas concretas de vida. Apenas unas líneas antes Schelling explica que esta excitación o despertar de lo concreto es el resultado de la unión de dos principios o fuerzas opuestas: el *principio de ser activo*, el *principio egoísta*, por un lado, y, por otro lado, el principio que (al menos en este momento del texto) Schelling denomina espíritu (*Geist*) o el deseo del amor (*Wille der Liebe*). Pero lo más importante para nuestra lectura es el modo en que Schelling asocia lo contingente e irracional de la naturaleza (irracional en el sentido de que no obedece a una necesidad geométrica o mecánica) con un *principio creativo*, el cual, a su vez, es comprendido como principio de amor propio o de amor de sí mismo y, lo que es aún más

importante, como *signo o indicio de libertad*. El carácter no geométrico de la naturaleza, el carácter por así decir *voluptuoso y volitivo* de la naturaleza se convierte, para Schelling, en signo inequívoco de libertad: “en todo lugar en el que hay deseo y apetito, existe ya en sí una suerte de libertad (*überall, wo Lust und Begierde, ist schon eine Art der Freiheit*)” ¹⁴. En efecto, en el momento en que Schelling ubica el deseo en el seno de la naturaleza, en el seno del ser –“Querer es el ser originario (*Wollen ist Urseyn*)” ¹⁵ –, todo proceso vital, se convierte en un proceso libre, impredecible. Pero el deseo en estas primeras manifestaciones no puede ser un deseo de algo concreto, como bien explicará en *Las Edades del Mundo*, sino que ha de concebirse como un deseo puro y simple. Deseo de *ser*. Deseo de *ser más*. Deseo de *ser más diferenciado*, más claro, más concreto. Deseo de luz.

- 9 Todo, absolutamente todo el proceso de la naturaleza y de la existencia es explicado en estos términos, esto es, como un movimiento constante hacia la luz. Todo nacimiento es nacimiento de la oscuridad a la luz. Incluso el inicio de la creación es concebido como el surgimiento de la luz a partir del principio de sombras (*finstere Prinzip*) ¹⁶. En realidad se trata de un proceso continuo de expansión y contracción, una lucha eterna de fuerzas, porque *no todo puede llegar a ser luz*, y hay fuerzas que han de permanecer siempre en las sombras y servir siempre de fondo. Es un movimiento que recuerda al de la respiración, pero al mismo tiempo no es un movimiento eternamente igual a sí mismo, sino que se producen cambios: diferenciación, separación y constitución de fuerzas. Las fuerzas se separan en fuerzas oscuras y principios de luz. Y así se explica la existencia y la génesis de la materia, precisamente como el resultado de la separación y la tensión entre dos fuerzas: la gravedad y la luz ¹⁷. La naturaleza palpita, porque palpitan las fuerzas que la mueven y la subyacen. Y la naturaleza tiene, por así decir, una inclinación instintiva, inmediata, por devenir luz: por la superación constante, por alcanzar lo espiritual. O dicho de otro modo, las fuerzas de la naturaleza *quieren ser cosmos*.
- 10 Y así cada etapa es superior a la anterior en la medida en que en ella las fuerzas están más depuradas, más claras, más diferenciadas. El orden del cosmos es fruto de una organización paulatina de fuerzas y voluntades que si bien parecen adoptar un orden perfecto, surgen de modo arbitrario,

impredicible y que por ello sólo puede explicarse como un proceso libre, impulsado por un deseo *de libertad*. Con ello no queremos insinuar que lo puramente arbitrario o anárquico (*Gesetzlose*) sea equivalente a la libertad. Al contrario, Schelling insiste reiteradas veces en que las nociones de ley, naturaleza y necesidad no se contraponen a la libertad, pero es importante entender que la ley, orden o naturaleza son en sí mismas fruto de la libertad y por ello no pueden ser deducidas lógicamente *a priori* en modo alguno.

* * *

- 11 Con este sucinto esbozo de la filosofía o genealogía de la naturaleza desarrollada en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* podemos ver en qué medida Schelling resuelve el problema que planteábamos al principio acerca de la necesidad de conjugar las nociones de sistema y libertad, y que, por otra parte, puede ser reformulado como el problema de la identidad entre libertad y necesidad.
- 12 Claro que con esto tan sólo se ha resuelto una parte del problema: el conflicto entre libertad y necesidad *en la naturaleza*. Pero ya en este plano encontramos un punto de divergencia significativo entre los sistemas de Fichte y Schelling. Mientras para Schelling el único modo de *dar cuenta* de la libertad humana es entendiéndola como un proceso que surge con el nacimiento mismo de la naturaleza, de la existencia e incluso de la materia; para Fichte es fundamental comprender que todo acto de libertad es precedido o al menos coetáneo a una acción (*Handlung*) concreta y consciente de autodeterminación. Quizás por eso insista en que el paso de la naturaleza a la razón no es una transición (*Uebergang*), sino un salto (*Sprung*), y de ahí concluya que la filosofía debe siempre comenzar por el Yo:

“No nos elevamos a la razón por una ley de la naturaleza, ni por una consecuencia de una ley de la naturaleza, sino por libertad absoluta; no por un *tránsito*, sino por un *salto*. –Por esto, en filosofía se debe partir necesariamente del yo” ¹⁸ .

Pero aún queda por explicar el modo en que este conflicto (que, no olvidemos, constituye el conflicto o la oposición –*Gegensatz*– central de la filosofía) ¹⁹ es tematizado en el caso del hombre y las acciones humanas.

- 13 Schelling parece abordar en sus *Investigaciones* de 1809 una cuestión muy similar a la que planteaba en el *Sistema del Idealismo Transcendental* de 1800.

Pero tanto su respuesta como la presentación general del problema son muy diferentes. Así, si en 1800 Schelling (aún muy influenciado por Kant) planteaba el conflicto entre necesidad y libertad en términos de una discordia entre la (evidente) necesidad en la evolución de la especie (*Gattung*) y el progreso de la Historia, por un lado, y por otro lado, la libertad aparentemente arbitraria de los actores individuales; en sus *Investigaciones* de 1809 el problema adquiere un tono puramente existencial, puesto que se plantea desde la perspectiva y la experiencia vital del sujeto, del individuo. Ya no se trata de explicar la concordancia entre las acciones concretas de los hombres y el (*indiscutible*) progreso de la humanidad a través de la historia, sino de explicar un problema mucho más concreto y mucho más anclado en el seno de la existencia, y que tiene que ver con el hecho de que, a pesar de que sabemos que actuamos libremente y que nuestras acciones y decisiones son fruto de nuestra voluntad, a pesar de que no creamos que nuestro modo de ser haya sido prescrito ni predeterminado por fuerzas ajenas a nosotros, sin embargo –a veces– nos invade la sensación casi insoportable, la sospecha inevitable, de que no podríamos haber actuado de otro modo... como si nuestra esencia ya hubiese estado predeterminada desde toda la eternidad:

“Por muy incomprensible que le pueda resultar esta idea al común modo de pensar, sin embargo, lo cierto es que en todo hombre existe un sentimiento que responde a ella: el de haber sido lo que es desde toda la eternidad y no de haber llegado a serlo sólo en el tiempo. Por tanto, prescindiendo de la innegable necesidad de todos los actos, y aunque todo aquel que se muestre atento consigo mismo tiene que admitir que no es en modo alguno bueno o malo de una manera contingente o arbitraria, no por ello el malo está lejos de sentirse en absoluto obligado [...], sino que realiza sus acciones voluntariamente y no contra su voluntad” ²⁰.

La idea de que todos tenemos la *sensación* de ser quienes somos desde los tiempos más remotos, la sensación de que nuestras acciones están acompañadas por la sombra de la necesidad, es cuanto menos sorprendente; sobre todo si tenemos en cuenta que apenas unas líneas más arriba Schelling enfatizaba una vez más la idea anti-determinista y anti-esencialista de que *el hombre es resultado de sus actos*, de su hacer (*That*) ²¹; una idea o principio que es central para el desarrollo de sus *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* y que además Schelling vincula directamente al pensamiento de Fichte. ²² Por otra parte sería importante señalar que esta idea de necesidad y, con ella, todo el problema que implica para la teoría de la libertad, es

introducida a su vez a través de una *sensación*, pero volveremos a esto más adelante. De momento, necesitamos comprender bien, tanto el problema como la solución que nos plantea Schelling en este pasaje, pues es aquí precisamente donde, a mi modo de ver, la diferencia entre Fichte y Schelling resultará más interesante.

- 14 Schelling da un ejemplo para explicar el pasaje citado más arriba basado en la figura de Judas:

“El que Judas se convirtiera en traidor a Cristo no podrían cambiarlo ni él ni ninguna otra criatura, y sin embargo no traicionó a Cristo obligado, sino voluntariamente y con absoluta libertad” ²³ .

En cierto modo es obvio que si Judas no hubiese actuado así, si no hubiese traicionado a Jesús, no habría sido él mismo, no sería Judas. Pero lo importante de este ejemplo es que la relación de necesidad e interdependencia absoluta entre los actos y la persona de Judas (una necesidad que parece excluir la posibilidad incluso de imaginar una decisión y una acción auténticamente libres) no es una necesidad, por así decir, *a posteriori*. La necesidad no surge solamente de la irreversibilidad de nuestros actos o del hecho de que *una vez cometidos los actos*, éstos no puedan deshacerse y de que sean éstos precisamente los que determinan la “esencia” o “personalidad” de Judas. La necesidad o fatalidad de la que habla Schelling aquí es de otro orden, porque es el propio Judas quien siente esta especie de necesidad como una necesidad más grande que él. Y la siente en el mismo instante en el que actúa. Es él quien siente el carácter *fatal* de sus propios actos, pero al mismo tiempo *sabe* que no hay nadie más que él que se pueda considerar responsable: es *él* quien decide, o más bien: *fue él quien decidió*.

- 15 Como ya hemos indicado arriba, toda esta temática se puede ubicar dentro del proyecto general de Schelling (presente en prácticamente todos sus escritos) de conjugar necesidad y libertad. Pero desde un punto de vista más existencial, el problema al que nos enfrenta Schelling aquí no es otro que el que surge cuando nos preguntamos: ¿cuándo elegimos ser quienes somos? O, en términos más fichteanos: “*qué era yo antes de llegar a tener conciencia de mí mismo?*” ²⁴ .

- 16 Y es que, a pesar de que fue Judas, el apóstol traidor, quien decidió delatar a su Maestro, la decisión en sí misma parece haber sido tomada mucho antes de que

llegara el día concreto en el que Jesús fuera delatado con un beso. De hecho, resulta imposible localizar el momento preciso en el que Judas realmente decidió actuar así, del mismo modo en que resultaría imposible localizar en el tiempo y en la historia de nuestra conciencia el momento en el que decidimos ser exactamente quienes somos. Y sin embargo, por mucho que sintamos que nunca fuimos nosotros quienes decidimos ser tal y como somos, necesitamos presuponer que nuestro ser, nuestra forma de ser, es fruto de una serie de elecciones y decisiones tomadas libremente, fruto, pues, de nuestra libertad ²⁵

17 Curiosamente, tanto Schelling como Fichte parecen desarrollar una respuesta muy similar a esta paradoja de la libertad humana. Para los dos autores el único modo en el que podemos dar cuenta de (y al menos en el caso de Schelling salvaguardar) la libertad humana es concibiendo un acto libre anterior a la conciencia y anterior al tiempo. Es más, comparando la argumentación de Schelling en este pasaje con la noción de *Thathandlung* que desarrolla Fichte en su *Fundamento de la Doctrina de la Ciencia* de 1794, podríamos concluir que realmente no hay discrepancia alguna entre ambos autores. Pues, si para Schelling es necesario entender que, a pesar de que ese acto o decisión originaria no puede haber sido realizada conscientemente (porque es ella la que determina la conciencia o el modo de ser de cada uno), no por ello deja de ser un acto real y que por ende ha de haber dejado algún tipo de huella en la conciencia:

“Desde luego, este acto libre que se convierte en necesidad, no puede producirse en la conciencia, en la medida en que ésta es mera autoaprehensión y ello sólo de modo ideal, puesto que es él el que la precede, al igual que a la esencia; es lo que la *constituye*. Pero no por ello es un acto del que no le haya quedado en absoluto ninguna conciencia al hombre [...]” ²⁶

De modo similar, para Fichte, a pesar de que considere que las preguntas acerca de *quién era yo antes de tener conciencia de mí misma* en realidad no pueden ser respondidas ²⁷, esta estructura no sólo es evidente sino que constituye el objeto mismo de su investigación, como ya explica al comienzo de su texto:

“Debemos *buscar* el principio fundamental más absoluto y completamente incondicionado de todo saber humano. En la medida en que este principio fundamental es absoluto, no puede ser ni *demostrado*, ni *determinado*. Debe expresar aquella *génesis* (*Thathandlung*) que ni se da ni puede darse bajo las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que es más bien el fundamento de toda conciencia (*allem Bewußtseyn zum Grunde liegt*) y lo que la hace posible” ²⁸

Y más tarde continúa explicando que ese acto originario, a pesar de que nunca pueda ser objeto de nuestra reflexión, ha de estar, por así decir, siempre presupuesto:

“Incluso mediante esta reflexión abstractiva, lo que no es un hecho de conciencia no puede llegar a serlo; pero gracias a ella puede reconocerse que debemos *pensar* necesariamente esta génesis como fundamento de toda conciencia” 29 .

Y sin embargo, como intentaré mostrar a continuación, hay importantes diferencias. Diferencias que, en principio, podría parecer que sólo afectan al lenguaje o al modo de expresión elegido por cada autor, pero que son el reflejo de profundas discrepancias acerca de la conciencia del hombre por una parte y de la esencia de la filosofía por otra.

- 18 Desde un punto de vista formal quizás lo más destacable del texto de Schelling sea su lenguaje poético, profundamente oscuro y metafórico que le hacen afirmar, por ejemplo, que ese acto originario que necesariamente es anterior a toda conciencia y que por ello sólo puede acontecer fuera del tiempo es un acto que se repite eternamente y que nos indica que hemos tenido una vida antes de nacer (*ein Leben vor diesem Leben*) 30 :

“Ni siquiera el acto por el que su vida está determinada en el tiempo pertenece al tiempo, sino a la eternidad: tampoco precede a la vida en el tiempo, sino a través del tiempo (sin dejar que éste lo posea), como un acto eterno que sigue a la naturaleza” 31 .

En Fichte, en cambio, lo más sorprendente es la sistematicidad o la pureza conceptual con la que desarrolla su argumentación, a pesar de que, como él mismo dice en el pasaje citado arriba, está hablando de algo acerca de lo cual no podemos tener acceso conscientemente y que por lo tanto no es demostrable.

- 19 Ciertamente, estas diferencias estilísticas podrían no tener ninguna importancia si admitimos que, en el fondo, los dos están intentando resolver el mismo problema y los dos encuentran una solución similar: la de suponer una acción pre-consciente y libre que fundamenta la libertad del sujeto. Pero cabría cuestionar si el carácter poético o más bien mitológico escogido por Schelling no responde a una necesidad y a una intención o concepción filosófica muy distintas a las de Fichte. Cabría preguntarse si el carácter deliberadamente narrativo del texto de Schelling no refleja el hecho de que nuestro acceso a ese supuesto acto y decisión originarios nunca podrá ser unívoco, 32 porque sólo pueden ser pensados como un acto y una decisión acontecidos en el pasado

absoluto. Pero el pasado absoluto es muy escurridizo, o como matizará en las *Edades del Mundo*, el pasado sólo puede ser objeto de una narración (*Erzählung*); en definitiva, de una ficción ³³. Una narración-ficción-mito, cuyo objetivo no es el de demostrar o explicar, sino más bien el de recordar un recuerdo imposible; de modo que el acto originario deja de ser un acto lógicamente necesario, para pasar a ser un acto real. En efecto, la narración de Schelling no podría ser más distinta a la de Fichte que, cuando contempla la posibilidad de resumir el acontecimiento de la *Tathandlung* en una narración, dice que:

“Si pensamos en la narración (*Erzählung*) de esta génesis (*Tathandlung*) en la cúspide de una doctrina de la ciencia, tendría que ser expresada en los siguientes términos: *El yo pone originariamente de modo absoluto su propio ser (Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein)*” ³⁴.

No se trata para Schelling simplemente de *deducir*, como para Fichte, que es *necesario pensar o suponer (denken müssen)* un acto originario subyacente a todo acto de conciencia (*allem Bewußtseyh zum Grunde liegende*), no se trata de postular una especie de comienzo *ex nihilo* para la conciencia, sino de encontrar el modo adecuado, el discurso adecuado para acceder precisamente a ese pasado absoluto (sin olvidar en cambio el carácter paradójico de estudiar algo que en principio está radicalmente oculto). Un pasado que en la filosofía de Fichte permanece necesariamente en el olvido o, lo que es aún peor, en la negación: lo anterior a la conciencia es renegado y nuestro acceso a ello totalmente descartado. O dicho de otro modo, en el caso de Fichte no podemos hablar en realidad de una acción pre-consciente; el yo se constituye *in einem Schlag*.

- 20 Pero lo más importante de este giro narrativo es que en el momento en el que Schelling abre, por así decir, la posibilidad de iniciar nuevos modos de investigar la historia de la conciencia, en el momento en que abre la posibilidad de penetrar (a través de la narración) en las sombras y los orígenes escurridizos de la conciencia y en el abismo del pasado, la filosofía adquiere toda una serie de posibilidades que para Fichte serán impensables. Las *Edades del Mundo* como estudio del pasado y del origen de la esencia originaria (*Urwesen*) y que a su vez puede ser comprendido como un estudio sobre la relación entre lo consciente y lo inconsciente, la razón y las pulsiones, son una muestra de ello. Esta nueva posibilidad de penetrar en el pasado, este modo de

comprender la temporalidad y la insistencia de lo pasado oculto en el presente serán fundamentales para el nuevo modo de abordar la historia y la mitología tal y como lo hará Schelling en su *Filosofía de la Mitología*. Un nuevo modo de abordar la historia de los dioses (*Göttergeschichte*) y la conciencia originaria (*Urbewusstsein*) cuya máxima será que la ciencia es la que se debe amoldar al objeto de investigación y no al revés, y le convertirá en uno de los precursores más importantes del psicoanálisis y de autores como Jung, Freud o Blumenberg.

- 21 Si pensamos en el proyecto inicial de Schelling, el de conjugar la libertad del hombre con el sistema, si pensamos en su énfasis en la necesidad de que este equilibrio de fuerzas sea también la característica del texto o del sistema filosófico en general, si pensamos que, para Schelling, la cópula, es decir la base o la función más elemental del lenguaje, jamás puede ser concebida como algo estático, eternamente igual a sí mismo, sino como el reflejo de esa relación dinámica de fuerzas que constituyen la realidad, si pensamos que, por esto mismo, los conceptos que constituyen el texto filosófico tienen que integrar en su seno ese mismo dinamismo... entonces no podemos pasar por alto la forma en la que Schelling decide expresar lo inexpresable. El texto de Schelling es en este sentido, de la primera frase a la última, una respuesta y una crítica al sistema fichteano en el que cada elemento puede ser reducido a la fórmula inicial $Yo = Yo$, donde los conceptos tienen un significado inamovible, y que por ello mismo excluye un auténtico devenir. En el texto de Fichte lo particular parece sujetar y dominar lo universal: los conceptos dominan la filosofía. La parte se impone al todo, cuando la relación, según hemos visto al comienzo, debería ser la opuesta.³⁵ Pero, como hemos visto, el texto de Schelling no sólo gana dinamismo y evita la necesidad de tomar un punto de vista imposible (i.e. el punto de vista de la conciencia limpia de todo remanente inconsciente, limpia también de todo pensamiento que no sea expresable con claridad y distinción), no sólo evita caer en dogmatismos, sino que además inaugura una nueva perspectiva, una nueva trayectoria en la historia del pensamiento y del esfuerzo por comprender quiénes somos.
-

NOTAS

1. Véase Holger Zaborowski: „Geschichte, Freiheit, Schöpfung und die Herrlichkeit Gottes. Das ‚System der Freiheit‘ und die unaufhebbare Ambivalenz der Philosophie Schellings“. En: System – Freiheit – Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes, ed. por Holger Zaborowski/Alfred Denker. Stuttgart-Bad Cannstatt (Schellingiana 16), 2004, p. 37–79. Y Jörg Jantzen: „Die Möglichkeit des Guten und des Bösen“. En: Höffe/Pieper: F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Berlin, 1995, p. 61–91.
2. En el prefacio a las Cartas sobre Dogmatismo y Criticismo Schelling explica por qué ha decidido expresar sus ideas en modo epistolar y en el ensayo sobre la libertad humana afirma haber optado explícitamente por un estilo oscuro (cf. nota a pie de página, SSW I/7, 409; p. 289). Las citas a la obra de Schelling se refieren a la edición de 1856-1861: F.W.J. Schelling: Sämtliche Werke. Stuttgart Cotta [=SSW].
3. En las Cartas octava y novena Schelling desarrolla la idea de la necesidad de una filosofía libre en estos términos. Véase también la crítica a Spinoza en relación a su uso de conceptos rígidos, inertes (SSW I/7, 349).
4. “Hago observar además que si se sobrepasa el yo soy, hay que llegar necesariamente al spinozismo” (GWL, GA, I,2, 264; p. 50).
5. Véase la conclusión de la novena de las Cartas.
6. Cf. SSW I/7, 351s. ; la traducción española del ensayo de Schelling de 1809 está basada en la traducción por H. Cortés y A. Leyte: F.W.J. Schelling. Investigaciones Filosóficas sobre la Esencia de la Libertad Humana y los Objetos con ella Relacionados. Barcelona, 1989. En este caso p. 149.
7. Cf. SSW I/7, 336; p. 111.
8. “Esto parece indicar que [...] la conexión del concepto de libertad con la totalidad de la concepción del mundo deberá seguir siendo siempre objeto de una tarea necesaria, sin la solución de la cual incluso el concepto de libertad vacilaría y la filosofía perdería absolutamente todo su valor “ (SSW I/7, 338; p. 115).
9. Cf. Schelling, Philosophie und Religion (SSW I/6, 19).
10. SSW I/7, 359; p. 167.
11. Schelling compara la libertad o autonomía de cada una de las partes del organismo a pesar de ser tan sólo una parte del todo con la posibilidad que tienen por ejemplo de dis-funcionar o, en el ejemplo que da del ojo, de enfermarse: “Un miembro singular como el ojo, sólo es posible en la totalidad de un organismo, pero no por eso deja de tener una vida por sí mismo, en efecto, una especie de libertad que manifiesta claramente a través de la enfermedad de la que es susceptible”. (SSW I/7, 346, p. 135 y 137).
12. “El animal nunca puede salir de la unidad, mientras que el hombre puede desatar el eterno vínculo de fuerzas” (SSW I/7, 372s., p. 199).
13. SSW I/7, 376, p. 207-209.
14. SSW I/7, 376; p. 207.
15. Cf. SSW I/7, 350; p. 147.
16. Cf. SSW I/7, 377; p. 211.
17. Cf. SSW I/7, 358s.; p. 163. Compárese también con el desarrollo de la relación entre la luz y la gravedad en la Darstellung meines Systems de 1801.
18. GWL, GA I, 2, 427; p. 210s.

19. Cf. SSW I/7, 333; p. 103.
 20. SSW I/7, 386; p. 231.
 21. Cf. SSW I/7, 385; p. 229.
 22. Cf. SSW I/7, 385; p. 229.
 23. SSW I/7, 386; p. 231.
 24. GWL, GA I, 2, 260; p. 47.
 25. Como ya decía Heráclito: “El carácter de los hombres es su destino” (D/K, B 119). Y en cierto modo esta forma de necesidad, la idea de que no podemos cambiar nuestras acciones o nuestro modo de actuar que encontramos en las Investigaciones sobre la Libertad de Schelling, se puede explicar muy bien con la noción de carácter. Véase G.W. Jacobs: „Die Entscheidung zum Bösen oder Guten im einzelnen Menschen“, in: O. Höffe y A. Pieper (Eds.): F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin 1995, pp.125-149. Encontramos una idea similar en Fichte, cuando afirma que: “lo absolutamente puesto [schlechthin Gesetzte] y fundado en sí mismo [auf sich selbst Gegründete] es el fundamento de una cierta acción del espíritu humano [...], o sea, es su puro carácter; el puro carácter de la actividad en sí [der reine Charakter der Tätigkeit an sich]” (GW, GA I,2, 259; p. 45s.).
 26. SSW I/7, 386; p. 233.
 27. “¿qué era yo antes de llegar a tener conciencia de mí mismo? La respuesta natural a esto es: yo no era en absoluto; pues yo no era Yo. El yo es sólo en la medida en que tiene conciencia de sí. [...] Nada puede uno pensar sin pensar también su yo, como consciente de sí mismo; jamás puede uno hacer abstracción de su autoconciencia: por ello, semejantes preguntas no pueden responderse”. (GWL, GA I, 2, 260; p.47).
 28. GWL, GA I, 2, 255; p. 41.
 29. GWL, GA I, 2, 255; p. 42.
 30. SSW I/7, 387; p. 233.
 31. SSW I/7, 385s.; p. 231.
 32. “Unívoco” en el sentido de poder ser expresado en una única ciencia, de una sola vez, en un solo acto.
 33. Cf. Die Weltalter (Las Edades del Mundo) SSW I/8, 199.
 34. GWL, GA I, 2, 261; p. 48.
 35. Cf. Lore Hühn: Fichte und Schelling oder Über die Grenze menschlichen Wissens. Stuttgart/Weimar, 1994.
-

RESÚMENES

In this paper I try to show the way in which F.W.J. Schelling’s philosophical writing (i.e. not only the content, but also the form or style in which he writes) can be seen as a performative response and critique to Fichte’s system from 1794. In the first part I analyse a passage from Schelling’s *Freedom Essay* in order to open the question - which also constitutes the guiding thread of my reading: who were we before we became conscious? And in the second part I compare the similarities and differences between Fichte's and Schelling's response to this question.

ÍNDICE

Keywords: Fichte, Schelling, freedom, existential, mythology, Tathandlung I

AUTOR

KATIA HAY

Universidade de Lisboa

As diferenças entre Fichte e Schelling referentes à questão do direito

Délia Popa

Tradução : Cleber Daniel Lambert da Silva

NOTA DO AUTOR

Traduzido do francês para o português por Cleber Daniel Lambert da Silva, Mestre em Filosofia pela Université de Poitiers.

- 1 Como se forma a comunidade dos seres livres e o que garante sua estabilidade? Como estabelecemos uma comunidade com os outros? Seria integrando sua alteridade na esfera daquilo que nos é próprio? Seria renunciando àquilo que nos é próprio para aderir ao comum enquanto esfera separada? Ou, então, seria encontrando uma *passagem* do próprio ao estrangeiro que, reunindo ambos, nos liberaria de ter que escolher entre um e outro? Proponho examinar essas questões, referentes às condições de constituição da subjetividade coletiva, à luz de uma análise da relação que pode ser estabelecida entre as primeiras teorias do direito esboçadas por Fichte e Schelling, quais sejam, respectivamente *O Fundamento do Direito Natural segundo os Princípios da Doutrina da Ciência*, de 1796-1797, e *A Nova Dedução do Direito Natural*.
- 2 Entre os três primeiros escritos filosóficos schellinguianos ¹, a *Neue Deduktion des Naturrechts* de 1796-1797 ocupa um lugar que ainda não foi suficientemente determinado pela Crítica, em razão de sua natureza inacabada e aporética, da posição ambivalente, jurídica e política, que dela se depreende e da aparente incongruência que ela parece manifestar em face da posição schellinguiana posterior, sobretudo aquela do período da filosofia da

identidade ² . Gostaria de estabelecer a problemática de minha proposta sobre essa ambigüidade do tratado schellinguiano, tendo em vista sublinhar a especificidade da posição de Schelling sobre o direito em relação àquela de Fichte. Com efeito, ao invés de insistir nos numerosos pontos em comum entre os dois tratados – tais como a crítica do direito natural, a defesa da autonomia do direito em relação à moral, ou ainda as soluções propostas para resolver a difícil relação entre as liberdades individuais – tentarei depreender aqui algumas diferenças que permitem colocar em evidencia o interesse de uma nova leitura do tratado schellinguiano.

- ³ Para dar conta da dificuldade do texto schellinguiano de 1796, certas interpretações abordam sua contribuição sobre o direito à luz de uma crise que teria ocorrido no percurso de seu autor: esse texto atestaria, assim, um tateamento do jovem Schelling no terreno jurídico que teria se encerrado com a descoberta do tratado fichteano ³; ou então, partindo de uma insatisfação diante da solução proposta por Fichte, sua redação não teria sido abandonada senão para permitir a elaboração de uma nova perspectiva sobre o direito no *Sistema do Idealismo Transcendental* de 1800 e nas obras que lhe sucederam ⁴. Sem discutir aqui essas duas teses, eu privilegiarei, no presente texto, uma via interpretativa um pouco diferente, que convida a ler o texto schellinguiano como uma continuidade de seus três primeiros trabalhos, como o último elemento de uma série de quatro etapas ⁵, através das quais Schelling prepara seu percurso de pensamento, sem deixar de precisar de maneira progressiva sua relação com Fichte. Se seguirmos essa perspectiva hermenêutica, seu texto sobre o direito pode ser lido como um primeiro passo dado na direção de um distanciamento tomado em relação a Fichte ⁶.

1. O conflito das liberdades e o direito à coerção

- ⁴ Definindo o ser racional como o princípio de uma ação que se exerce, antes de tudo, sobre ela mesma, Fichte destaca a individualidade desse ser a partir da relação prática que ele entretém com o que excede a esfera do desdobramento incondicional de sua liberdade. Entretanto, essa dimensão do Não-Eu não é um correlato passivo da ação do Eu, mas um princípio que participa do despertar

da consciência de si e de sua liberdade prática. Forma que designa geralmente o regime da alteridade, tal princípio compreende o corpo próprio, em seguida os seres que agem obedecendo a leis orgânicas (a liberdade dos outros indivíduos racionais) e, finalmente, aqueles que seguem leis puramente mecânicas (a natureza) ⁷ . Se as relações que entretemos com essa última forma de alteridade consistem em relações de submissão e de modificação, aquelas que entretemos com a alteridade dos outros homens são relações de ação e de paixão recíprocas que nos determinam em nosso ser e na prática de nossa liberdade; de modo que nós nos descobrimos enquanto seres dispendo de uma atividade movida por uma causalidade própria a partir de um apelo que nos é lançado por um outro ser racional. Se nossa própria racionalidade se revela, enquanto consciência de si, sob o choque da impulsão que uma outra liberdade exerce sobre ela, isso se deve ao fato de que Fichte define, a um só tempo, a atividade individual como “ *constrita e assujeitada* ” ⁸ , como materialmente determinada e limitada. Deduzindo a intersubjetividade da posição da atividade livre, Fichte não faz outra coisa a não ser sublinhar a autolimitação à qual deve se submeter esta última, porém descobre, igualmente, a fonte da contingência das relações sociais, que exigem uma regulação fundada no reconhecimento recíproco das liberdades ⁹ .

- 5 Para sair da aporia do conflito material das liberdades, é necessário estabelecer uma limitação, garantida pelo direito, da liberdade de cada um pela liberdade de outrem e vice-versa. A comunidade jurídica é, portanto, a expressão da autolimitação de cada liberdade em relação às outras liberdades e reúne – atribuindo sua responsabilidade aos éforos ¹⁰ – o exercício da soberania e da força. Se as coisas se passam dessa maneira, isso se deve ao fato de que o acordo jurídico que assegura a coexistência pacífica de várias liberdades não saberia repousar sobre o dever moral: “A lei moral comanda categoricamente o dever; a lei jurídica nada faz senão *permitir* que se exerça seu direito, mas não *comanda* jamais” ¹¹ . Onde a moral exige e sanciona, o direito organiza as possibilidades e fixa as condições que se tornam praticáveis por todos. Assim, o direito busca definir as condições práticas da ação coletiva, ao passo que a moral se contenta em prescrever as obrigações e as coações que *derivam* dessas condições no nível individual. É por isso que o direito não pode

revestir uma forma categórica: seu papel é de preparar as condições das interações que definem uma esfera do comum onde a liberdade de cada um jamais pode ser sacrificada. Entretanto, essa condição positiva da manutenção mútua da liberdade na totalidade da experiência possível justificará a aliança indelével da força e da razão no seio do conceito de direito e legitimará a coerção exercida sobre aqueles que não o respeitam.

- 6 O argumento favorável a essa aliança consiste em dizer que o direito abarca unicamente aquilo que entra na esfera “de uma relação entre seres racionais”¹², relação que em nada depende da inflexão que suas vontades podem tomar, espontaneamente ou sob a influência de um imperativo moral. Aquilo que interessa ao direito é “a ação recíproca real”¹³ dos seres racionais, com seu corolário de conseqüências e de reações, cujo alcance concreto deve ser constantemente reavaliado. É dessa maneira que o direito é invocado como garantia da *realidade* do reconhecimento mútuo dos seres livres, no seio das comunidades práticas. Com efeito, não é unicamente a observação das condições formais que deve ocupar o direito: se a questão das conseqüências das ações livres, num contexto coletivo, apresenta-se agudamente a ele, é porque as condições materiais dessas ações devem ser levadas em conta.
- 7 Portanto, parece claramente que toda ação se choca com uma *resistência*, sendo a primeira aquela de nosso próprio corpo, compreendido como aquilo que persiste “de maneira ininterrupta em seu ser”¹⁴. Ora, essa resistência não deve ser concebida como aquilo que contraria a liberdade de ação, mas como aquilo que modifica suas condições formais. O corpo próprio, primeira forma de alteridade encontrada pela ação, é ligado aos outros corpos, o que faz com que nós evoluamos a partir das influências que deles sofremos. Desse modo, parece que a liberdade de outrem não é somente a impulsão (*Anstoss*) inicial de minha posição egóica e de minha ação, mas igualmente uma “matéria sutil”¹⁵ sobre a qual eu posso agir através da simples força (da mesma maneira que o outro pode agir sobre minha própria liberdade). É essa ambigüidade do estatuto da liberdade, ao mesmo tempo referência à liberdade de outrem e suporte da potência cega da força, que reveste o direito de sua especificidade negativa¹⁶.

8 O desafio que representa a introdução do direito consiste, pois, em limitar o exercício da força, através da lei, a qual se apóia sobre o princípio racional da reciprocidade das liberdades. Entretanto, o direito se apresenta como uma “primeira forma de alienação” ¹⁷, à qual a liberdade deve se submeter em nome de sua duração no tempo e de sua coerência na totalidade da experiência vindoura. Contrariamente aos princípios morais que apresentam uma aplicabilidade universal, o direito ocupa-se somente destas situações onde o princípio da reciprocidade das liberdades corre o risco de ser transgredido. Nesse caso, ele é entendido como direito de coação que recai sobre aquele que não reconhece sua validade, a fim de restabelecer com ele uma comunidade racional ¹⁸. Assim, a lei jurídica é o elemento que garante o caráter durável da partilha da liberdade, remetendo todo ato às suas conseqüências e se apresentando como remédio para a contingência da ação do outro.

2. A auto-afirmação múltipla da liberdade

- 9 Onde Fichte buscava dar conta do caráter prático da intuição teórica, descrevendo-a como um princípio de ação, Schelling concebera a filosofia prática como um complemento positivo da filosofia teórica ¹⁹, cuja abordagem objetivante impõe limites e obstáculos à afirmação incondicional da liberdade. O domínio da filosofia prática é, conseqüentemente, compreendido como aquele do exercício imanente da liberdade, que procura realizar sua incondicionalidade “através de uma prática infinita” ²⁰.
- 10 Assim como em Fichte, a individuação da liberdade inicia-se sob a influência de um encontro com outra liberdade: trata-se da heteronomia do autônomo, a qual se distingue da heteronomia do heterônimo, que se refere à natureza entendida como conjunto de leis mecânicas. Porém, essa dupla forma de manifestação da heteronomia não desemboca num dualismo entendido no sentido estrito, razão pela qual o esforço de realização da liberdade não poderá ser assegurado aqui por um pacto entre a ordem incondicional do racional e o jogo cego das forças físicas. A força, que Schelling compreende como potência, participa do movimento de afirmação da liberdade, o qual não pode ser suprimido, mas somente “desviado” por uma inversão interna ²¹. Uma vez

que a alienação da liberdade faz parte das possibilidades intrínsecas do desenvolvimento de seu movimento, não é uma nova forma – exterior e contratual ²² – de alienação que poderá evitá-la ou suspendê-la, mas um trabalho ativo sobre os condicionamentos *internos* que impedem sua afirmação.

- 11 A realização do incondicionado, que cabe à liberdade, passa por um esforço (*Streben*) empírico que contradiz necessariamente outros esforços empíricos ²³ . Ora, a finalidade da aspiração moral consiste em encontrar no outro um “sujeito co-atuante” ²⁴ , em entrar, pois, com ele em uma relação de reciprocidade que ultrapassa a necessidade mecânica da coerção. Para resolver esse problema, a filosofia moral exige uma renúncia à liberdade empírica individual em nome da liberdade absoluta ou geral. Limitada às recomendações que concernem à consciência individual, ela não dá conta do funcionamento real da comunidade que esta última forma com as outras liberdades. Porém, antes de reconhecer a pertinência do direito nesse domínio, Schelling realça os problemas próprios à *ética* , compreendida como terreno de constituição negativa da comunidade das liberdades, que labuta para garantir, por sua vez, a ipseidade de cada indivíduo no seio da comunidade. É para responder a essa exigência, que não pode ser satisfeita no terreno da *ética*, que será introduzida a função positiva do direito, afirmando a individualidade da vontade *segundo sua forma* , lá onde a moral exigia seu sacrifício *segundo sua matéria* ²⁵ . Essa distinção entre as duas dimensões da vontade deslocará o desafio da questão jurídica na direção de uma afirmação do princípio incondicional da liberdade contra todo sistema factual de coerção que, longe de fornecer uma garantia à liberdade, entrava seu desdobramento natural.
- 12 Entre o domínio prático da moral e o domínio teórico da possibilidade, o direito se institui em um ponto de articulação que remete as ações aos seus princípios, ao mesmo tempo em que acorda a elas uma forma de realização que leva em conta a ipseidade do agente que garante sua concretização. Dessa maneira, seu papel não se limita à menção da pura possibilidade dos princípios da liberdade: é a realização desses princípios que ocupa o direito, explorando “uma possibilidade prática (*praktische Möglichkeit*)” ²⁶ que não será jamais categórica, mas problemática. Assim, à irresolução negativa da *ética* corresponde a irresolução positiva do direito, pois da mesma maneira que a

ética realça a impossibilidade de identificar a liberdade individual à liberdade universal, o direito destaca a dificuldade de identificar a liberdade universal à liberdade individual ²⁷ . Portanto, suas tarefas conjuntas constituem o tema de um trabalho contínuo e o que aparece como inconcebível no nível teórico – a identificação, nos dois sentidos, da vontade singular e da vontade universal – torna-se a finalidade de uma prática infinita, que busca vias de engendramento do comum a partir da afirmação das ipseidades. É por isso que o direito será compreendido por Schelling como aquilo que afirma a vontade individual, contra a vontade universal ou em igual oposição às outras vontades ²⁸ .

- 13 A coerção, compreendida como esforço externo (físico) ou interno (psicológico) que tende a suprimir a ipseidade da vontade, é aquilo contra o que a vontade individual deve, portanto, defender-se. Efeito de uma heteronomia desvinculada de todo exercício da autonomia, ela surge de uma relação de objetivação que oculta a auto-afirmação prática da liberdade. Um direito que consiste nessa relação é regido por “puras leis naturais” ²⁹ , e Schelling pretende ultrapassá-lo para definir um direito “a toda ação pela qual eu salvo a ipseidade de minha vontade” ³⁰ , recordando que a forma da vontade individual não pode ser condicionada por qualquer coisa que lhe seja exterior.

3. A oponibilidade das liberdades

- 14 Parece, portanto, que Fichte e Schelling não partilham, em 1796, a mesma concepção do direito natural que eles submetem às suas respectivas críticas: lá onde Fichte o compreende como direito originário a uma liberdade individual infinita, uma ficção teórica que não pode encontrar aplicabilidade prática ³¹ , Schelling o concebe como força puramente mecânica ³² que ameaça a liberdade incondicional enquanto forma da vontade. Colocando as bases de uma nova teoria do direito, os dois autores perseguem, dessa maneira, objetivos diferentes, quase opostos. Para Fichte, o direito não pode ser concebido como “direito de *pensar* ou de *querer* livremente”, mas unicamente como “um direito de conservação sensível de si” ou ainda como “direito de coerção contra aquele que nos agride através de nosso corpo” ³³ –

determinação do direito que Schelling procura ultrapassar para legitimar uma liberdade entendida como auto-produção e auto-potenciação ³⁴ .

- 15 A diferença entre as duas concepções de liberdade, assim elaboradas, não é unicamente aquela entre uma liberdade positiva, que busca se encarnar na história para poder ser vivida ³⁵ e uma liberdade negativa, que o direito deve assentar na duração, entre uma liberdade cuja forma é imanente à matéria e uma liberdade cuja materialidade pode se voltar contra a condição formal para suprimi-la, mas também entre uma liberdade que se efetua a cada vez na imediatidade e uma liberdade cuja realização não pode ser confirmada a não ser no porvir. No primeiro caso, trata-se de um princípio prático de auto-afirmação que busca se desdobrar em cada momento da ação humana; no segundo, de um princípio de coerência da experiência, que deve encontrar suas verificações no tempo total de uma existência, que nenhum momento preciso pode garantir inteiramente.
- 16 Essa condição temporal faz com que a teoria do direito de Fichte assuma o papel de uma “necessidade semelhante a um mecanismo, esvaziando absolutamente toda possibilidade de exceção” ³⁶ . Os problemas próprios à afirmação da liberdade, nesse domínio da finitude em que consiste o mundo, são assim resolvidos por um apelo às leis da necessidade, que intervêm para garantir o movimento de auto-limitação das vontades individuais. Perguntar se a auto-limitação não consegue encontrar uma motivação que seja interna à realização individual da liberdade equivale a questionar o pertencimento da solução fichteana à filosofia prática.
- 17 Com efeito, o que aparece como uma subsunção do domínio da filosofia teórica àquele da filosofia prática resulta de uma contribuição no campo da filosofia prática pela razão teórica, que define nossas relações de objetivação do domínio da natureza, compreendida como conjunto de leis mecânicas. Entretanto, a questão da realização prática da liberdade nos introduz numa outra perspectiva, a saber, aquela das ações e dos usos comuns pelos quais a afirmação dos possíveis acaba por ser transformada. A ética e o direito são as duas expressões dessa filosofia prática em esboço, a primeira por tematizar a constituição do domínio do comum, o segundo por reconhecer uma dimensão ipséica ³⁷ e dinâmica. Dessa maneira, a fase intermediária da ética, que trata

da afirmação da autonomia no regime qualitativamente diversificado da heteronomia, permite, em seguida, pensar positivamente a constituição da comunidade como decisão e ação partilhadas e não apenas negativamente, como segurança recíproca ³⁸ .

- 18 Assim, parece que a forma universal da liberdade, à qual devem ser remetidas tanto a vontade comum quanto a individual, deve ser pensada a partir do esforço (*Streben*) de cada vontade e da resistência (*Widerstand*) pela qual ela experimenta toda forma de alteridade. A auto-limitação da liberdade aparecerá, a partir disso, como solidária de sua oponibilidade (*Entgegenstreben*) a partir da resistência, resultado de um processo de aprendizagem prático em que ela afirma sua ipseidade. Um despertar para a heteronomia que torna possível o exercício da autonomia, a resistência pode, entretanto, ser considerada também como condição empírica negativa da invasão das liberdades, que impõe a necessidade da coerção. Porém, essa condição negativa da resistência encontra seu correlato em sua condição positiva, graças à qual a passividade se converte em atividade e a necessidade em espontaneidade ³⁹ , e pela qual as comunidades de ação traduzem a prova da reciprocidade das liberdades. Daquele que é autônomo a um outro autônomo, um pacto de aprendizagem mútua é, então, estabelecido, em uma reflexividade do ato onde o comum se reinventa.
- 19 Portanto, a resistência afirma uma outra necessidade que não aquela das leis mecânicas, qual seja, aquela da abertura de um espaço de reflexividade do comum, cuja coerção da força, longe de assegurar sua manutenção, vem aniquilar a possibilidade. Simone Weil escreveu em 1938: “aquele que possui a força caminha num meio sem resistência, sem que nada, na matéria humana em torno dele, tenha a capacidade de suscitar entre o elã e o ato esse breve intervalo onde repousa o pensamento. Onde o pensamento não tem lugar, nem a justiça nem a prudência encontram o seu” ⁴⁰ .

1. Ver F. W. J. SCHELLING , *Premiers écrits* , tr. J.-F. Courtine, Paris, PUF/Epiméthée, 1987. Os textos de Fichte, aos quais Schelling parece estar se referindo particularmente, são a *Doctrine de la science* de 1794 e o *Précis de ce qui est propre à la Doctrine de la science au point de vue de la faculté théorique* de 1795.
2. Cf. Trata-se, sobretudo, das *Leçons sur la méthode des études académiques* (1803) e do *Système de toute philosophie* (1804). Essa divergência de perspectivas no percurso de Schelling é destacada por RIVELAYGUE , *Schelling et les apories du droit dans Schelling. Cahiers de philosophie politique* , n°1/1983, Bruxelles, Ousia, 1983, pp. 15-16 e sublinhada por F. FISCHBACH em seu artigo “La pensée politique de Schelling” em: *Les études philosophiques* , n°56/2001, pp. 31-48.
3. Ver, nesse sentido, X. TILLETTE , *Une introduction à Schelling* , Paris, Honoré Champion, 2007, p. 26.
4. Cf. J. RIVELAYGUE , *Schelling et les apories du droit em Schelling. Cahiers de philosophie politique* , pp. 15-16.
5. Essa via hermenêutica foi proposta pelo professor M. Maeschalck em seu curso ministrado na Université Catholique de Louvain durante o ano acadêmico de 2008-2009 sobre a *Nouvelle déduction* de Schelling.
6. Sobre os detalhes da distância progressiva que se instaura entre Fichte e Schelling ver *Correspondance (1794-1802)* , tr. M. Bienenstock, Paris, PUF/Epiméthée, 1991. Ver também A. SCHNELL , *Du système de l'idéalisme transcendantal à la Darstellung : la correspondance Schelling-Fichte* , Documentos de trabalho do Seminário Schelling/Fichte nos Arquivos Husserl, Paris, 2008-2009.
7. Para essa distinção ver J. G. FICHTE , *Conférences sur la destination du savant* , tr. fr. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1969, p. 47.
8. J. G. FICHTE , *Fondement du droit naturel* , tr. fr. A. Renaut, Paris, PUF/Quadrige, 1984, p. 35. *Itálico no texto.*
9. J. G. FICHTE , *Fondement du droit naturel* , pp. 61-62.
10. J. G. FICHTE , *Fondement du droit naturel* , p. 116.
11. J. G. FICHTE , *Fondement du droit naturel* , p. 69. O itálico é nosso.
12. J. G. FICHTE , *Fondement du droit naturel* , p. 69.
13. J. G. FICHTE , *Fondement du droit naturel* , p. 70.
14. J. G. FICHTE , *Fondement du droit naturel* , p. 75.
15. J. G. FICHTE , *Fondement du droit naturel* , p. 85.

16. Essa ambiguidade foi explorada por HEGEL na crítica que ele endereça a Fichte em seu curso sobre a *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, tr. fr. M. Méry, Paris, Vrin, 1952, p. 130 sq.

17. HEGEL, *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 119.

18. Assim compreendido, ele “legitima aquele que tenha sido tratado contrariamente ao direito a tratar arbitrariamente o agressor” (HEGEL : *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 106). Fichte estabelece, entretanto, uma estrita dependência desse direito de coerção em relação ao direito de julgar racionalmente e sublinha a distinção que deve ser feita entre o *direito* de coerção que pertence à esfera jurídica e o *dever* de coerção que é próprio da esfera moral (HEGEL: *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* ,, pp. 110-111).

19. “ O que eu não posso realizar teoricamente, eu devo realizá-lo praticamente”, cf. F. W. J. SCHELLING , *Nouvelle déduction du droit naturel*, tr. fr. S. Bonnet e L. FERRY nos *Cahiers de philosophie politique*, n°1/1983, Bruxelles, Ousia, 1983, §1, p. 96.

20. F. W. J. SCHELLING , *Nouvelle déduction du droit naturel*, §16, p. 99.

21. A inversão interna do movimento da existência a partir de seu fundo de potência será descrita nas *Conférences de Stuttgart* como a origem do mal, no qual desaparece “tudo que é natural”. F. W. J. SCHELLING , *OEuvres métaphysiques*, tr. fr. J.-F. Courtine e E. Martineau, Paris, Gallimard/nrf, 1980, p. 244.

22. Às teorias do contrato, que procuram oferecer uma garantia contra a eventual intromissão das liberdades individuais, Schelling opõe, numa longa nota de seu tratado, a ideia segundo a qual a vontade não pode ser determinada, pois ela “escapa infinitamente” a toda objetivação. Assim, todo pacto que quisesse fixar a afirmação da liberdade, através de vontades diferentes, exigiria “uma seqüência *infinita* de *contratos*, onde cada um confirmaria o precedente, porém necessitaria de uma nova confirmação”. Cf. F. W. J. SCHELLING , *Nouvelle déduction du droit naturel*, la note du § 85, p. 111.

23. “ Uma atividade empírica sem limites em um estabelece uma passividade sem limites em outro”. F. W. J. SCHELLING , *Nouvelle déduction du droit naturel*, § 25, p. 100.

24. F. W. J. SCHELLING , *Nouvelle déduction du droit naturel*, §45, p. 104.

25. A *forma* da vontade individual, destacada pelo direito, liga-se ao *que eu sou* (uma liberdade que busca realizar o incondicional) e a *quem eu sou* (um indivíduo confrontado a outros indivíduos que realizam diferentemente o mesmo princípio), ao passo que a *matéria* da vontade individual é constituída por aquilo que esta última realiza empiricamente, pelas conseqüências de suas ações e por suas obras, a saber, todo um domínio que escapa à intuição de si e que é submetido aos riscos da evolução natural e dos agenciamentos automáticos. Sobre o desenvolvimento dessa alteridade mecânica, sobre a alienação que ela exerce sobre o espírito e sobre as conseqüências jurídicas dessa ação, ver J. RIVELAYGUE , *Schelling et les apories du droit*, p. 58 sq.

26. F. W. J. SCHELLING , *Nouvelle déduction du droit naturel* , § 61, p. 107. Sublinhado no texto.

27. F. W. J. SCHELLING , *Nouvelle déduction du droit naturel* , § 72, p. 109.

28. Cf. F. W. J. SCHELLING , *Nouvelle déduction du droit naturel* , § 140, p. 120. Trata-se da liberdade moral e da igualdade formal, às quais se soma o direito absoluto que a liberdade individual possui sobre o domínio do heterônomo, a saber, o mundo dos fenômenos, dos objetos e das coisas, que define o direito natural no sentido estrito. Nesse caso, Schelling opõe-se abertamente a Fichte, para quem não pode haver direito, nesse domínio, a não ser em relação com as outras liberdades racionais. Cf. sobre esse ponto J. G. FICHTE , *Fondement du droit naturel*, p. 69.

29. F. W. J. SCHELLING , *Nouvelle déduction du droit naturel* , § 161, p. 126.

30. F. W. J. SCHELLING , *Nouvelle déduction du droit naturel* , § 141, p. 123.

31. J. G. FICHTE , *Fondement du droit naturel*, p. 127 sq.

32. F. W. J. SCHELLING , *Nouvelle déduction du droit naturel* , § 161, p. 126.

33. J. G. FICHTE , *Fondement du droit naturel*, p. 127. Sublinhado no texto.

34. Essa concepção da liberdade será defendida no *Le système de l'idéalisme transcendantal* , tr. fr. C. Dubois, Louvain, Peeters, 1978, p. 176 sq.

35. Sobre esse ponto, ver M. MAESSCHALCK , *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling* , Paris, Vrin/Louvain, Peeters, 1991, p. XV sq.

36. J. G. FICHTE , *Fondement du droit naturel*, p. 153.

37. NT, no original: "ipséique".

38. Sobre essa segunda concepção, ver J. G. FICHTE , *Fondement du droit naturel* , p. 164 sq.

39. Sobre essa concepção da resistência, ver F. PROUST , *De la résistance* , Paris, Cerf/Passages, 1997, p. 21 sq.

40. S. WEIL , *L'Iliade ou le poème de la force dans OEuvres* , Paris, Gallimard/Quarto, 1999, p. 537.

RESUMOS

The paper explores some problems of the theory of law's foundation in German idealism, by comparing Schelling's perspective in his early work of 1796-1797 with Fichte's perspective in his first treatise on law. Despite of the similarities between the two works, some differences may be shown, which underline young Schelling's originality. When criticizing, like Fichte, the natural law, Schelling proposes a new theory on the relation between autonomy and law, opening the aria of thinking a collective subjectivity. Analyzing the practical status of an "autonomous heteronomy" in a relation of equality, his treatise marks a major step in thinking the law as a common right.

ÍNDICE

Keywords: law, autonomy, collective subjectivity, Fichte, Schelling

AUTORES

DÉLIA POPA

UCL/CPDR

Schelling y Fichte: algunas afinidades en el plano filosófico-jurídico

Mariano Gaudio

1.

- 1 La relación entre el primer Schelling, cautivado por la *Doctrina de la Ciencia*, y las sucesivas elaboraciones de Fichte, se encuentra signada por la complejidad. En las últimas décadas los especialistas de uno y de otro filósofo han acentuado las diferencias, colocando a Schelling como un intérprete dogmático que absolutiza el principio fundamental de Fichte, o situando a éste en el ámbito de un eticismo subjetivo despojado de naturaleza. Así las divergencias se multiplican, y ni Schelling habría comprendido correctamente a Fichte, ni Fichte habría comprendido correctamente a Schelling. Sin ánimo de minimizar los puntos de ruptura, sin embargo resulta posible encontrar continuidades significativas, no sólo en cuanto al uso de ciertos términos, sino también y principalmente en cuanto a que comulgan en determinadas perspectivas conceptuales. Aunque no podamos resolver aquí la pregunta sobre si la discordancia se reduce simplemente a matices o alcanza cuestiones de fondo, sí podremos aportar algunos lineamientos en la aproximación al problema.
- 2 En el presente trabajo tomaremos como ilustración de un núcleo de coincidencias básicas algunos conceptos vertidos por Schelling en la *Nueva deducción del derecho natural* (1795), los cuales remiten tanto a aspectos nodales de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte, como a incursiones específicas del ámbito jurídico desplegadas en el *Fundamento del derecho natural* (1796) ¹. Previamente

analizaremos de modo sucinto las referencias mutuas y los elementos que conciernen a la comprensión filosófica.

3 Curiosamente, mientras Schelling se encamina hacia la filosofía de la naturaleza – señalado por los especialistas como otro hito de la ruptura entre ambos–, Fichte en su *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia* consigna cuatro notas al pie de página donde sugiere su aprobación a *Del Yo* y a *Ideas para una filosofía de la naturaleza*. En la primera nota, en el contexto de la defensa de la intuición intelectual y de la unidad entre teoría y práctica, Fichte critica al pasar una reseña contra *Del Yo* ². En la segunda nota, quizás la más relevante, exceptúa a Schelling del abanico de seguidores de Kant que, bajo el rótulo de intérpretes autorizados, entresacan fragmentos de su exposición, enarbolan la letra y sacrifican el espíritu de conjunto ³. En ese afán repetitivo –prosigue Fichte– casi todos los kantianos acuerdan con Reinhold en que para Kant el fundamento de la experiencia se halla fuera del Yo; para Fichte este paso sintetiza la estrechez empirista y el retorno del dogmatismo. De ahí que más abajo ⁴ distinga entre el inventor (*Erfinder*) de un sistema filosófico, y quien lo comenta (*Erklärer*) o continúa (*Nachfolger*), es decir, el intérprete (*Ausleger*) que reproduce los fragmentos creyendo que de esa manera desembocará en el todo. En efecto, Fichte aparta a Schelling de ese abanico, precisamente porque –como veremos luego– lo consideraría un coetáneo del movimiento hermenéutico. En la tercera nota, tras ofrecer una pincelada sobre los más destacados pensadores modernos (Spinoza, Kant, Leibniz), Fichte remite elogiosamente a *Ideas para una filosofía de la naturaleza* ⁵. Y en la cuarta nota vuelve a defender a Schelling de críticas que pueden incluso rayar en la calumnia ⁶.

4 En los *Tratados para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la ciencia*, una compilación de textos independientes publicados en sucesivos números del *Philosophisches Journal* bajo el título *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*, Schelling se ocupa entre otros temas de la recepción y la comprensión del kantismo, y subraya el mérito de Fichte de haber elevado la filosofía práctica a la cima de toda la filosofía. Además, lo desliga de la visión común y prosaica del idealismo despojado de realidad efectiva, y se sitúa él mismo en la senda de la *Doctrina de la Ciencia* ⁷. Asimismo, en el “Prólogo” de su gran

Sistema del idealismo trascendental, Schelling confiesa: “no puede aparecer aquí nada que no haya sido dicho hace tiempo o en los escritos del creador (*Erfinders*) de la *Doctrina de la Ciencia* o en los del autor” ⁸.

- 5 La auténtica comprensión filosófica consiste en capturar el espíritu de la obra, en atravesar la cáscara fenoménica para reconstruir el sentido de la totalidad de la producción, poniendo al creador en concordancia consigo mismo. Esta solicitud –compartida por ambos ⁹– de juzgar un sistema en su conjunto se tensiona con la exigencia simultánea de un lector/oyente activo que autogenera en sí el proceder de la libertad. ¿Cómo evitar, entonces, el malentendido y la tergiversación? Se supone que los límites de la comprensión arbitraria estarían dados por la coherencia interna y el carácter deductivo de las proposiciones. Aun así, la interpretación filosófica descubre elementos ocultos al autor examinado. Fichte ensaya esta perspectiva en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*: “comprenderemos a *Rousseau* mejor de lo que él se comprendió a sí mismo, y lo encontraremos en perfecta concordancia consigo mismo y con nosotros” ¹⁰. Pero pareciera retraerse cuando el desafío reside en entender a Kant: por un lado, Fichte sostiene que los seguidores no han captado la raíz de la propuesta crítica –e incluso la han conducido a posiciones dogmático-empiristas–; por otro, se inscribe en ese proyecto, aunque advierte que su exposición resulta diferente. “Kant es hasta ahora [...] un libro cerrado, y lo que se ha leído de él es precisamente aquello que no se ajusta en él” ¹¹; por ende, la *Doctrina de la Ciencia* “... no es otra que la doctrina kantiana *bien entendida*” ¹². Sin embargo, tanto los amigos como los adversarios aducen lo contrario, y ante la duda sobre el veredicto final, Fichte acepta que Kant mismo “... tiene que ser quien seguramente y sin duda mejor se comprende a sí mismo” ¹³. Luego ironiza sobre su incapacidad para entender correctamente a Kant, lo cual significaría, en consecuencia, declarar su propia filosofía como una elaboración original, un hallazgo que lo ha conducido a la concordancia consigo mismo. Pero Fichte no queda conforme en esta tesitura, y en lo sucesivo muestra los principales puntos de conexión con el kantismo *bien entendido*, deslindando las pretensiones de sus seguidores. Lo que no se puede explicar según la letra, se desprende del espíritu, tal como Kant lo advierte en el segundo prólogo a la *Crítica de la razón pura*, y tal como lo lleva a cabo

interpretando a Leibniz; por consiguiente, concluye Fichte, “un escritor filosófico original [...] se explica según el espíritu que *realmente está en él*, y no según el espíritu que *aparentemente debería estar en él*” ¹⁴. Una vez más, el criterio apuntalaría la coherencia: si al rechazar una premisa que se sigue del sistema interpretado se cae en una contradicción, entonces semejante deducción forma parte del espíritu efectivamente existente.

- 6 Schelling, en cambio, procede con total franqueza y admite que el idealismo parte de Kant y, al mismo tiempo, va más allá de Kant:

“... no puedo *esperar* [un examen dirigido a los principios] de aquellos lectores [...] que presuponen que después de Kant ninguna nueva investigación de los principios sea posible y que los principios supremos de su filosofía fueron establecidos por él mismo”. Y agrega más abajo: “... contra tales seguidores (*Anhänger*) de Kant [...] se puede notar que quizás hayan captado la letra, pero no el espíritu” ¹⁵.

La letra, ajustada a la exposición del sistema, se convierte en un impedimento que sustrae el fondo de la cuestión; por ende, confiesa Schelling:

“[...] considero necesario recordar que nunca he tenido en mente transcribir de nuevo lo que Kant había escrito (para eso bastan las manos), ni tampoco saber lo que Kant realmente quido con su filosofía, sino sólo aquello que según mi entender debería haber querido, si su filosofía ha de ser coherente consigo misma” ¹⁶.

Encontramos aquí una unidad de medida similar a la de Fichte: la conexión de las piezas en la totalidad, la captación de lo que se expresa o manifiesta materialmente, el sentido de lo que se quiere decir, incluso a pesar del autor, constituyen las exploraciones hermenéuticas que el espíritu realiza sobre sí mismo, no en cuanto éste o aquél filósofo empírico, sino en cuanto autoconcordancia de la filosofía o de la verdad consigo misma.

- 7 Esta lección –muy escueta y simplificada– acerca de cómo comprender filosóficamente a un creador original representa una guía para instalarse en la intrincada relación entre Fichte y Schelling.

2.

- 8 Con Kant la filosofía ha iniciado el camino revolucionario de asentar en el sujeto el conocimiento de los objetos, pero se necesita una “segunda revolución” concerniente a los principios, que desprenda al ser humano de las ataduras del mundo objetivo y abra las puertas del querer (*Wollen*) y del actuar (*Handeln*) en unidad con el conocimiento. En efecto, el paso que Kant no dio

consiste en unificar teoría y práctica, otorgándole a la segunda la potestad que le corresponde. Según Schelling, aunque la época tal vez no esté lo suficientemente madura, es el momento de una nueva filosofía:

“...una filosofía que establece como su primer principio la afirmación de que el ser del hombre sólo consiste en la libertad absoluta, que el hombre no sea ninguna cosa (*Ding*), ningún objeto (*Sache*), y que su ser propio no sea ningún objeto (*Objekt*) en general” ¹⁷.

Lejos de la cosificación, Schelling aspira, al igual que Fichte, a que el ser del hombre se defina, no por la relación con los objetos, sino a partir de la voluntad y la libertad, el autohacerse. En este sentido, la razón teórica no alcanza a captar y expresar lo incondicionado ¹⁸, el “ser último” o “absoluto”, “lo que está como fundamento de todo lo que existe”, “lo que se revela en cada existencia”, lo “*idéntico conmigo mismo*”, según la terminología de la *Nueva deducción* ¹⁹.

- 9 Ahora bien, la apelación al “ser” podría dar lugar a confusión, porque Fichte rechaza explícitamente la versión de un primer principio concebido como cosa, como ser fijo, inmutable, trascendente, etc.; es decir, rechaza toda instancia que convierta en heterónoma a la libertad ²⁰. También Schelling descarta esta posibilidad en cuanto excluye al No-Yo como primer principio y señala el dogmatismo incoherente de Spinoza ²¹. Por lo tanto, no se trata del ser que operaría de modo trascendente y anulando la autonomía del Yo, sino del que se constituye –en palabras de Fichte– desde la propia actividad autogenerada: “El Yo *se pone a sí mismo*, y es gracias a este simple poner por sí mismo; y al revés: el Yo *es*, y *pone* su ser gracias a su simple ser” ²²; sujeto y objeto coinciden en la *Tathandlung*, la expresión que condensa al actuante y lo actuado, el productor y el producto, la actividad y el resultado. El Yo consiste en esa misma actividad; allí reside su ser, su esencia dinámica y absoluta en cuanto desligada de todo condicionante y en cuanto se activa desde sí misma.
- 10 En otras palabras, Schelling transforma la exhortación fichteana de pensarse a sí mismo para descubrir el propio actuar interno y remontarlo a sus fundamentos ²³ en un llamado a ser: “¡Sé!, en el sentido supremo de la palabra [...]; esfuérate por devenir un ser en sí” ²⁴, lo cual significa que ninguna fuerza de tendencia contraria pueda cambiar tu situación o limitar tu libertad, y prosigue: “esfuérate por devenir un ser en sí, *por ser absolutamente libre*” ²⁵, lo cual significa que la libertad o autonomía someta a su gobierno toda fuerza

extrínseca, todo límite dado. Este esfuerzo incondicionado resulta “dependiente sólo de sí mismo y no determinable por ninguna ley extraña” ²⁶. Todo lo opuesto se convierte en objeto, en algo determinado por el esfuerzo, mientras que lo determinable refiere a la propia capacidad de autodeterminarse. El Yo se establece como “señor de la Naturaleza” y la autonomía reside en el sí-mismo (*Selbst*) invariable, que subordina y subsume para sí cualquier finalidad ajena que, en caso de sobreponerse a ella, la tornaría heterónoma y, por ende, en sí contradictoria ²⁷.

- 11 Queda claro, no obstante, que la primacía de la autoactividad (*Selbstthätigkeit*) ²⁸ no soslaya las limitaciones, no destruye el mundo objetivo, o de otra manera, no disuelve el realismo implícito en el idealismo; antes bien, significa que tales huellas de la heteronomía se dan junto con la realización práctica de la libertad. Las limitaciones no eliminan la autonomía del sujeto, sino que se presentan como momentos de la concreción o aplicación de esa libertad que, de no lidiar y sortear los límites, permanecería en la abstracción absoluta. En este sentido, afirma Schelling:

“la libertad en general sólo puede anunciarse mediante la autonomía originaria. Por lo tanto, esta causalidad física, aunque heterónoma según el objeto [...], tiene que ser autónoma según su principio [...]. Ella tiene que reunir en sí autonomía y heteronomía” ²⁹.

La causalidad física es una revelación de la libertad en el mundo de los fenómenos, la vida misma; es una manifestación que se extiende hasta donde lo permita la dialéctica entre la fuerza (*Macht*) del sujeto y la resistencia (*Widerstand*) de lo que se le opone ³⁰.

- 12 Este énfasis en la libertad del Yo, en el esfuerzo por realizarse, en considerar todo lo contrapuesto (la Naturaleza o No-Yo) en referencia al Yo, y en caracterizar el proceso de realización práctica como pasaje de lo determinable a lo determinado, son tópicos medulares de la filosofía de Fichte ³¹. En el caso específico del *Fundamento del derecho natural*, Fichte comienza recreando el primer principio, la identidad entre el actuante y lo actuado, sujeto y objeto, la acción y el producto, el ser racional que se pone a sí mismo y no admite otro ser/cosa que lo determine. En la autonomía del ponerse consiste, precisamente, el “carácter de la racionalidad”, y a ello refiere la palabra Yo o Yoidad (*Ichheit*) en la medida en que el ser racional abstrae de su propio Yo ³². En esta perspectiva, el hecho de que el sujeto se sienta coaccionado a representar un

objeto de determinada manera –es decir, tal como lo percibe–, y a otorgarle realidad, no significa más que un actuar necesario fundado, en última instancia, en el actuar libre del Yo. El objeto, entonces, no constituye una realidad independiente, sino lo dado, lo que se presenta sin la intervención del sujeto; pero, en cuanto se lo conceptualiza y comprende, se le adscribe a ese objeto un actuar correspondiente, y aunque el proceder parezca necesario, responde a los parámetros de la libertad. Que el sujeto se sienta coaccionado a representar el objeto de determinada manera, porque así se le aparece, constituye también un modo libre de actuar ³³.

- 13 En los primeros párrafos Fichte se encarga de desarrollar y aclarar la centralidad de la autonomía y del querer del Yo. Ponerse a sí mismo equivale a atribuirse una causalidad u operatividad efectiva y libre, lo cual a su vez se contrapone a la actividad en la intuición del mundo –el conocimiento de los objetos u actividad objetiva–. Ahora bien, no se trata de dos actividades absolutamente diferentes, sino de dos caras de una misma actividad: “la intuición [del mundo] es la actividad causal (*Wirksamkeit*) suprimida, abandonada voluntariamente por el ser racional mismo” ³⁴. En otras palabras, el conocimiento de los objetos responde a la autodeterminación del sujeto a conocer. La percepción depende del querer, y “[e]l querer es el propio carácter esencial de la razón” ³⁵. En paralelo con los términos de Schelling, autonomía y heteronomía no sólo se determinan recíprocamente, sino que también se complementan y forman parte del ejercicio de la libertad. Asimismo, Fichte avanza sobre lo que Schelling denominó “vida”, en el sentido de que configura la realización de la voluntad en el mundo sensible a través del *cuerpo propio*, definido como “*el ámbito de todas las posibles acciones libres de la persona*”. Y continúa:

“La persona es libre; esto significa [...] que, únicamente mediante el proyecto de un concepto de fin, deviene sin más causa de un objeto que precisamente corresponde a ese concepto; deviene causa sola y únicamente por su voluntad como tal, pues querer significa proyectar un concepto de fin” ³⁶.

La concreción de los fines proyectados se efectúa por medio del cuerpo propio, donde el querer y la libertad se manifiestan de manera singular, porque el cuerpo individualiza. El producto de la acción se halla directamente ligado al actuante y expresa su voluntad. En este plano de la corporalidad física, de lo

concreto y singular, Fichte sitúa la relación intersubjetiva, la influencia (*Einfluss, Einwirkung*, § 6) recíproca que se desenvuelve en el trato: “en cada uno de los dos [que entablan una acción recíproca] está presente el concepto de que el otro es un ser libre, y no un ser a tratar como una mera cosa” ³⁷ .

3.

- 14 Según el esbozo del apartado anterior, el núcleo de coincidencias básicas entre la *Nueva deducción* de Schelling y el *Fundamento del derecho natural* de Fichte se extiende más allá del primer principio y la articulación entre libertad y limitación. Entre otros aspectos, cabe agregar: la separación entre derecho y moral/ética, deducción y análisis del principio o concepto de derecho a partir de la razón, la problemática del reconocimiento y modalidades del trato con el otro ³⁸ , articulación entre la voluntad universal y la individual, el estado de naturaleza conflictivo y destructivo, disolución de los derechos originarios y de coacción sin Estado, vacuidad y futilidad del contrato ³⁹ , la necesidad de transformar el poder físico en ley/derecho o poder legítimo, el carácter aporético/escéptico del derecho natural, etc. Ante este abanico de perspectivas, en lo sucesivo nos limitaremos a indagar la relación intersubjetiva y sus consecuencias jurídicas, reconstruyendo la argumentación que conduce a la imposibilidad del derecho natural anclado en la libertad individual.
- 15 El modo en que Schelling introduce la relación con el otro y el surgimiento de la conflictividad generan, por una parte, una suerte de homologación entre sujeto y objeto y, por otra, la necesidad de regular jurídicamente las relaciones intersubjetivas. Ambas direcciones confluyen en el severo cuestionamiento de la adjudicación de libertad a nivel individual. Analicemos el problema por pasos. El punto de partida, la exhortación al despliegue de la libertad incondicionada e ilimitable, se conjuga con dos tipos de resistencia: la limitación física y la limitación moral. En la primera el sujeto se enfrenta a la superioridad de la naturaleza, en la segunda a la aparición del otro, al rostro de la humanidad. ⁴⁰ Ahora bien, lo que determina que el otro sea un ser moral – con el cual se entabla un trato recíproco– no es su figura exterior, sino la

expresión de su voluntad; pues sucede que cuando la voluntad de otro no se afirma, los demás “... pierden finalmente todo respeto (*Achtung*) hacia esta especie sumisa” 41 . El trato recíproco excede la connotación empírica y se muestra como un asunto de la práctica; más aún, puesto que las múltiples voluntades se piensan como causalidades ilimitadas, podrá encontrarse una convergencia e identidad en el fin último, en el ideal de la concordancia absoluta, mientras se instala y propaga el conflicto en el esfuerzo concreto:

“la causalidad incondicionada de los seres morales deviene conflictiva (*widerstreitend*) en el esfuerzo empírico, y comienzo a *contraponer mi libertad a la libertad de todos los demás*” 42 .

- 16 Si reparamos en la observación anterior, el simple hecho de que el otro no oponga su voluntad, no se afirme a sí mismo, abre paso al sometimiento y a la gesta de un trato que naturaliza la relación entre un superior y un inferior. Que el trato recíproco se desarrolle en condiciones de igualdad –tal como desea Fichte, por ejemplo– requiere de voluntades que se auto-afirmen. Pero a su vez la auto-afirmación se gesta en contraposición al otro, y la unicidad moral contrasta con la disputa empírica. Por lo tanto, si el desafío de la ética consiste en conciliar la libertad universal con la voluntad individual, el otro no puede ser reducido a la condición de objeto:

“El mandato supremo de toda ética es el siguiente: *actúa de modo tal que tu voluntad sea voluntad absoluta [...]; actúa de modo tal que, mediante tu acción [...] ningún ser racional sea puesto como mero objeto, sino como sujeto co-actuante (mithandelndes)*” 43 .

Para que esta unificación sea posible tiene que cesar la contraposición de uno y otro, al mismo tiempo que se consagra una voluntad universal que mantenga firme la voluntad individual 44 .

- 17 Igualmente, la comunidad se establece sólo en el plano ético, mientras que para lo fáctico (el foro externo) se requiere de una “ciencia del derecho”, que Schelling deduce por antítesis a la ética 45 , y que delimita lo permitido, lo justo o correcto. El “principio supremo del derecho” apuntala conjuntamente la autoafirmación de la voluntad individual y la conformidad con la voluntad universal. Del análisis del principio supremo se desprenden: el derecho a la libertad moral y a la igualdad formal y el derecho sobre los objetos 46 . En los tres casos se presentan situaciones conflictivas: en el primero, que la voluntad universal suprima a la individual; en el segundo, que dos voluntades

particulares entren en colisión (entre sí y/o ante la ley); y en el tercero, que la apropiación excluya a todos los otros ⁴⁷.

18 En este último punto, y en el subsiguiente (el derecho de coacción), el reconocimiento moral del otro se desvincula del trato recíproco, porque la identidad formal se conjuga con la diferencia material, es decir, con la voluntad propia del otro que se autoafirma y, gracias a ello, “lo reconozco [como] un ser igual a mí”. Y continúa Schelling: “si él suprime la forma de la voluntad en sí, entonces deja por eso de ser *idéntico* conmigo; deviene *objeto* para mí”. Lo mismo vale de manera inversa: “todo ser, en la medida en que suprime la forma de la voluntad en mí, deviene mero objeto” ⁴⁸. ¿Quién determina que el otro no afirma su voluntad o anula la mía? El trato recíproco desemboca en un juego de fuerzas que luchan por doblegarse, y si el derecho natural equivale a la afirmación individual de los derechos que se siguen de las leyes de la naturaleza, “... en la disputa (*Streit*) todo ser es para mí un mero ser *natural*” ⁴⁹. El conflicto se desprende de la simple potestad individual de interpretación de lo jurídico; por ende, lo que aparentaba una resolución justa termina siendo una lucha física donde lo correcto está del lado del más fuerte. Concluye Schelling: “El derecho natural necesariamente se destruye a sí mismo en sus consecuencias (en la medida en que deviene derecho de coacción)” ⁵⁰. En otras palabras, la auto-adjudicación de libertad a nivel pura y exclusivamente individual –esto es, en un contexto de estado de naturaleza, donde la unicidad de la voluntad moral no se halla institucionalizada–, coarta toda posibilidad de relación jurídica. Y el germen de la insuperable conflictividad intersubjetiva radica tanto en la exigencia inicial o esfuerzo hacia lo incondicionado, como en la subsunción del otro a la condición de mero objeto, obstáculo, voluntad débil, etc.

19 Fichte, en cambio, posterga la conflictividad en el trato recíproco y la presenta como una destrucción de las precondiciones de igualdad en las que se desenvuelve la libertad en un comienzo. La estrategia consiste en situar al otro en la posición del sí-mismo:

“el ser racional no se puede poner como un ser tal, con autoconciencia, sin ponerse como *individuo*, como uno entre muchos seres racionales, a los cuales acepta (*annimmt*) fuera de sí, así como se acepta a sí mismo” ⁵¹.

El ponerse a sí mismo no se puede desvincular de un simultáneo poner a los otros en la misma condición, es decir, en cuanto seres racionales que se ponen y ponen a los demás. Lo mismo acontece con la libertad: un sujeto no puede adjudicarse libertad sin al mismo tiempo dividirla y adjudicar una porción correspondiente a cada otro sujeto. Dicho negativamente, si un sujeto no admite seres libres e iguales a él, entonces no se admite a sí mismo, ni libre ni igual. Ahora bien, la libertad no concierne sólo a la proyección de un concepto de fin para una actividad posible, sino también al objeto que se sigue de esa actividad causal. La limitación recíproca involucra aquello en lo cual la libertad se plasma, el mundo sensible. Esto no significa que los límites provengan de las cosas, ni de algo que esté *fuera* de la libertad; antes bien “... todos tendrían que ponerse estos límites mediante la libertad misma”, haciendo de la libertad la ley que regula la interacción mutua (*gegenseitiger Wechselwirkung*). Aquí se asienta el tema del concepto de derecho, a saber, el de “una comunidad entre seres libres como tales” ⁵². Por consiguiente, o la libertad se conjuga de manera intersubjetiva –esto es, distribuyéndose y delimitándose mutuamente–, o se autodestruye en la individualidad. De ahí que el objeto del derecho no sea lo que corresponde a cada uno, sino el ser libre en cuanto formando parte de una comunidad, en cuanto se realiza y constituye una comunidad con otros seres libres que, por ende, son iguales a él.

- 20 La influencia recíproca parte de una exhortación (*Aufforderung*) dirigida a la libre autodeterminación del sujeto, que decide actuar o no actuar, responder o abstenerse. En la medida en que el sujeto interpelado concibe y comprende la interpelación recibida, y en este sentido puede entender la finalidad, la exhortación misma denota una instancia compartida de racionalidad y de libertad, tanto respecto del emisor como del receptor. Sin esta influencia recíproca, la autoconciencia sería imposible ⁵³. El vínculo con el otro no se agota en el diálogo, sino que se eleva e involucra la práctica:

“el conocimiento de un individuo por otro está condicionado por el hecho de que el otro lo trate (*behandle*) como un ser libre [...]. Pero este modo de tratar (*Behandlung*) está condicionado por el modo de actuar del primero...”.

Así, la reciprocidad se extiende a toda la comunidad. Prosigue Fichte:

“Por tanto, la relación de seres libres entre sí es la relación de una acción recíproca mediante la inteligencia y la libertad. Ninguno puede reconocer a otro si ambos no se reconocen

mutuamente, y ninguno puede tratar al otro como un ser libre si ambos no se tratan así mutuamente” 54 .

En consecuencia, el derecho se erige sobre la relación entre seres libres y racionales, y no sobre las cosas –o, a lo sumo, la cuestión surge cuando dos sujetos desean la misma cosa 55 –, en condiciones de igualdad y bajo el presupuesto de que en el proceso de realización de la libertad el sujeto distingue claramente de la otredad lo que es otro-sujeto y otro-objeto. En efecto, una exhortación que apela a la comprensión racional supone un sujeto que ha limitado su libertad en relación con el otro, al cual también considera libre y racional 56 ; pero ¿qué sucedería si la exhortación y el trato se orientaran hacia otro sujeto, no como si éste fuera tal, sino como si fuera un objeto? Desde ese momento no sólo se quiebran las condiciones del trato y se abre paso a la disputa física, sino que también se quiebran la libertad y la racionalidad de ambas partes. En la (pseudo-)relación opresor-oprimido el último tampoco es libre. Además, con la determinación del cuerpo propio, la cuestión queda absolutamente zanjada, y nadie confundirá sin intención a un hombre con un animal 57 .

- 21 Al enlazar la autoconciencia en una trabazón intersubjetiva, el concepto de comunidad de seres libres sobre el que se asienta el derecho gana factibilidad y espesor. Sin embargo, Fichte mismo aclara que hasta aquí sólo se trata de un plano meramente hipotético, en el sentido de que si se quiere formar una comunidad de seres libres, entonces tiene que valer la ley jurídica 58 . Y este tenor problemático se mantiene en la sección dedicada a la aplicación del concepto de derecho, específicamente respecto del derecho originario y del derecho de coacción. Al igual que en Schelling, la perspectiva desemboca en una situación aporética, situación que Fichte decide resolver de un modo significativo. El derecho originario –esto es, el derecho absoluto de la persona a ser causa primera en el mundo sensible– se manifiesta a través del cuerpo propio, que expresa la voluntad; y la actividad resultante, la transformación de los objetos según un concepto de fin (el trabajo), motiva que el sujeto se apodere de los objetos y los consigne como sus posesiones 59 . El problema emerge cuando el otro no reconoce o no respeta estas posesiones y, dado que no se ha delimitado lo legal y lo ilegal, ¿quién juzga? ¿Cada individuo? Así se

desencadena una guerra infinita, un conflicto jurídico indecible que culmina en la aniquilación o la expulsión ⁶⁰.

- 22 Algo similar ocurre con el derecho de coacción, es decir, con la pretensión de que los demás se abstengan de usurpar o extender su influencia sobre la esfera de libertad del sujeto. Tal vez la seguridad recíproca pueda descansar en la creencia, buena fe, lealtad o confianza en que unos y otros se mantengan en el marco de los límites presupuestos. Sin embargo, estos lazos intersubjetivos que se sustentan en la moralidad se quiebran, junto con la seguridad recíproca, ni bien surge un conflicto, ni bien uno deja de confiar en las intenciones de otro. Por lo tanto, el derecho de coacción tampoco ofrece una cuidadosa separación entre lo legal y lo ilegal, porque la afirmación de la ley y la consiguiente interpretación del respeto o violación de la misma quedan relegadas a un plano meramente subjetivo ⁶¹. La contienda se abre al infinito y, puesto que los rótulos agresor/agredido son intercambiables, se desencadena una situación escéptica en la que ambos tienen razón y ninguno tiene razón. Además, entre pares no hay justicia, porque no se puede ser al mismo tiempo juez y parte, y en tal caso sólo los más poderosos podrían ejecutar los castigos.
- 23 En consecuencia, ni el derecho originario ni el derecho de coacción se sostienen por sí mismos. La solución de tales aporías se logra con la institución de un poder (*Macht*) común, la República (*gemeinen Wesen*) o Estado que contiene en sí a las voluntades particulares junto con las limitaciones recíprocas, garantizando de este modo un espacio para la realización del sujeto en un marco de convivencia pacífica. El Estado, cuyo resorte último es la voluntad común, transforma el poder –hasta entonces físico– en derecho, y presenta el único suelo firme para el derecho natural –fuera del cual, y en sí mismo, se vuelve una ficción–, porque fuera del Estado no existe ninguna relación jurídica sustentable ⁶². Según esta consideración, Fichte profundiza las aporías planteadas por Schelling, pero las canaliza en una institución que representa y apuntala la intersubjetividad, definida bajo los parámetros inseparables de la libertad y la igualdad.

- 24 El periplo del presente trabajo, motivado por el intento de ahondar en las afinidades filosófico-jurídicas entre Schelling y Fichte, se inició con la cuestión hermenéutica que matiza la dicotomía entre continuidad y ruptura, no sólo porque comparten una declarada convalidación mutua, sino también porque se posicionan análogamente al momento de comprender la herencia crítica y proyectar el propio idealismo.
- 25 La comprensión filosófica permite advertir que la interpretación, así como no se mantiene en la linealidad, tampoco resulta arbitraria ni inventa un espíritu en otro para justificar la propia teoría; antes bien, extrae consecuencias, lo implícito de lo explícito, constitutivas de la coherencia del todo. Por ende, contraponer fragmentos de Schelling y de Fichte sin atender al sentido de conjunto es una batalla cuyo desenlace se encuentra definido de antemano. A su vez, reconstruir semejante totalidad –tarea nada fácil– conlleva el riesgo inmediato de soslayar las divergencias. Igualmente, que haya que comprender a Kant –incluso quizás mejor de lo que él se comprendió a sí mismo– legitima una segunda revolución, un giro del giro copernicano donde el conocimiento objetivo pasa a un plano secundario frente a la primacía de la práctica. Este giro busca neutralizar simultáneamente el empirismo y el dogmatismo. En efecto, Fichte y Schelling convergen en el apuntalamiento del primer principio (el Yo, la libertad, la actividad autogenerada, sujeto-objeto, etc.), y en el caso del sujeto, el esfuerzo por realizar lo incondicionado y exteriorizar su voluntad (el pasaje de la determinabilidad a la determinación) se encuentra con la resistencia, aquello que lo inhibe u obstaculiza. Lo que Schelling llama “vida”, la interacción con el mundo sensible, Fichte lo precisa y detalla como cuerpo propio, el ámbito desde el cual se articula la relación recíproca. En este punto los senderos se bifurcan.
- 26 Schelling, por una parte, aunque distinga la limitación física de la moral, en la relación con el otro exige una voluntad auto-afirmativa, exige que el otro explicita claramente que no es un objeto más de la naturaleza. Pero la concordancia ética no redundará en una coincidencia fáctica, de lo cual se sigue el requerimiento de una regulación jurídica, que tampoco resuelve el problema si no se instituye un poder que mantenga a raya las voluntades en pugna. La potenciación inicial del conflicto –inherente a la propia afirmación de la

voluntad- cierra todos los caminos y torna estéril al derecho natural mismo. La individualidad no organizada en una instancia común genera un estado de naturaleza autodestructivo. Fichte, por otra parte, al situar al otro en la configuración del sí-mismo, genera precondiciones igualitarias para el reconocimiento y para una distribución social de la libertad, de modo tal que la realización del sujeto corre en paralelo y en interacción con la realización de los demás, porque nadie puede adjudicarse una esfera de acciones posibles sin convalidar ese mismo acto en todos los otros. Lejos del atomismo autosuficiente, el individuo se halla atravesado cultural, lingüística y educativamente, por la comunidad de pertenencia. Además, Fichte despeja la posibilidad de subsumir al otro al plano fenoménico, porque el cuerpo propio no se reduce a una simple connotación empírica, sino que implica la manifestación sensible de la libertad, aunque permanezca pasivo o no responda. Previo al conflicto hay un cierto entendimiento o racionalidad compartida que se plasma en el diálogo y en el trato, y que posibilita una relación jurídica.

- 27 Si esta reconstrucción se hubiera detenido aquí, las divergencias entre Schelling y Fichte parecerían insoslayables. Sin embargo, comulgan en los puntos nodales. Fichte no desestima el conflicto, pues ni bien lo introduce echa por tierra la comunidad incipiente y la reciprocidad; lo que sí descarta –en términos de Schelling– es la autoafirmación de la voluntad individual en cuanto instancia vertebradora que conlleva una infructuosa universalidad ética y que, en lo fáctico, precipita la dominación. Pero Fichte no ensaya una concordancia sustentada en la buena fe, ni busca la conciliación dialéctica de voluntades contradictorias, ni pretende construir lo común a partir de individualidades que se autoafirman; es decir, no insiste en resolver la conflictividad en una dimensión a-estatal. En la medida en que el problema reside en concebir la voluntad individual como eje jurídico-político escindido e independiente de la racionalidad compartida o del reconocimiento mutuo, el desafío consiste en anteponer lo universal a lo particular sin que, tal como lo prevé Schelling, lo primero anule lo segundo. En el estado de naturaleza la universalidad siempre se encuentra plasmada de modo problemático. Al rechazar la articulación del concepto de derecho basado en la voluntad

individual auto-afirmativa, y al focalizarlo en la voluntad común de seres libres –en rigor, única instancia a partir de la cual cada individuo puede ser libre–, Fichte refuerza el concepto que le permitirá superar las aporías del derecho originario y del derecho de coacción, la República o Estado, concepto que termina de afirmar la comunidad incipiente del reconocimiento y la reciprocidad. Aunque en la *Nueva Deducción* Schelling explícitamente no dé este último paso, presenta las aporías que desembocan en la autodisolución del derecho natural, cercena las posibilidades de la libertad atómica en el estado de naturaleza, y prepara el terreno para que las figuras del derecho originario y del derecho de coacción resulten inescindibles de un poder físico-jurídico, aspectos con los cuales comulga Fichte y de los cuales se sirve tanto para despejar la representación de una comunidad armónica no cristalizada en instituciones, como para subsumir las libertades y limitaciones de los individuos a la órbita del Estado.

NOTAS

1. Además de las abreviaturas convencionales, utilizaremos ND para *Neue Deduktion des Naturrechts*. Por otra parte, quiero agradecer el estímulo y los valiosísimos aportes de Emiliano Acosta, Ana Carrasco Conde y Edgard Maragat.
2. FICHTE, ZE, GA I/4, 220 n.
3. FICHTE, ZE, GA I/4, 234 n.
4. FICHTE, ZE, GA I/4, 238-239.
5. FICHTE, ZE, GA I/4, 265 n.
6. FICHTE, ZE, GA I/4, 267 n.
7. SCHELLING, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, SSW I/1, 409-413 (trad. V. Serrano, *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*, Madrid, Abada, 2006: 122-126). En el curso del tratado IV (SSW I/1, 403 ss.; trad. 115 ss.) Schelling critica la visión prosaica del idealismo unilateral, en cuanto excluye al realismo, y propone una síntesis que integra ambas posiciones. Cuando el kantismo presenta una cosa en sí incognoscible, se precipita en un realismo ingenuo cuyo problema ulterior reside en hacer concordante la representación y el objeto referido, y se genera el dualismo entre lo suprasensible y lo sensible. De ello se desprende que Schelling considere que la filosofía teórica de Kant quedó incompleta o indeterminada, y afirma: “Kant tiene que simbolizar este fundamento suprasensible en la filosofía teórica, y entonces dice que las cosas *en sí* como tales dan la materia a nuestras representaciones. Fichte puede carecer

de esta presentación simbólica, porque él no ha tratado la filosofía teórica, como Kant, separada de la práctica. Precisamente en esto consiste el mérito *más propio* del último: en que el principio que Kant sitúa en la cima de la filosofía *práctica* (la autonomía de la *voluntad*), lo *extiende* a principio de *toda la filosofía*, y por eso deviene fundador de una filosofía que, con derecho, se puede llamar *filosofía superior*, porque en su espíritu ella no es *ni sólo teórica ni sólo práctica*, sino *ambas a la vez*” (SW I/1, 409, trad. 122). Poco más abajo (SW I/1, 413; trad. 126-127) Schelling insiste en defender a la Doctrina de la Ciencia de la acusación de idealismo ingenuo, y reinterpreta el mérito de Fichte como “ *identidad originaria de la filosofía teórica y práctica en nosotros* ” (413; 127).

8. SCHELLING, *System des transscendentalen Idealismus*, SW I/3, 330-331; trad. cast. V. López Domínguez y J. Rivera de Rosales, Barcelona, Anthropos, 1988: 139.

9. FICHTE, *GWL*, GA I/2, 252. “A los futuros críticos de este escrito les pido que ingresen desde el todo y observen cada pensamiento particular desde la perspectiva del todo”, 253. SCHELLING, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, SW I/1, 151: “[hago] aquí solamente una única petición a los lectores y críticos de este escrito: o bien no lo lean en absoluto, o bien lo lean en su conexión total (*in ihrem ganzen Zusammenhang*); [es decir,] o bien se contengan de todo juicio, o bien juzgue al autor según el todo, y no según posiciones particulares separadas del conjunto (*Zusammenhang*)”. Trad. cast. Pérez-Borbujo y Giner Comín, Madrid, Trotta, 2004: 59. Al tema del espíritu y la letra Fichte le dedica, además de varios pasajes, los opúsculos (“Sobre el espíritu y la letra en la filosofía”: 103-133, “Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía”: 135-167, “Quiero investigar en qué se diferencia en general el espíritu de la letra en la filosofía”: 207-220) compilados en *Filosofía y estética. La polémica con Schiller*, introd., trad. y notas F. Oncina Coves y M. Ramos, Valencia, Universidad de Valencia, 1998.

10. FICHTE, *DS*, edición bilingüe y trad. M. Ramos y F. Oncina Coves, Madrid, Istmo, 2002: 128-129 (GA I/3, 61).

11. FICHTE, *EE*, GA I/4, 184.

12. FICHTE, *ZE*, GA I/4, 221 (subrayado nuestro).

13. FICHTE, *ZE*, GA I/4, 222. Su juicio definitivo y negativo lo hará público Kant en 1799: “... declaro que considero la *Wissenschaftslehre* de Fichte como un sistema completamente insostenible”, en F. ONCINA COVES y M. RAMOS, “Introducción” a FICHTE, *Filosofía y estética*, 36-39, la cita: 36 (Ak.-Ausg. XII, 370).

14. FICHTE, *ZE*, GA I/4, 231-232 n; la cita en 232.

15. SCHELLING, *Vom Ich*, SSW I/1, 152-153; trad. 60-61.

16. SCHELLING, *Abhandlungen*, SSW I/1, 375; trad. 81.

17. SCHELLING, *Vom Ich*, SSW I/1, 157; trad. 66.

18. SCHELLING, ND § 1, SSW I/1, 247; trad. F. Oncina Coves, con introducción y notas, en *Thémata. Revista de Filosofía*, n° 11, 1993: 226-227.

19. SCHELLING, ND § 2, SSW I/1, 247; trad. 227. En su brillante exposición E. ACOSTA presenta la deducción del derecho en Fichte y Schelling a partir de la exigencia absoluta de realización de la libertad absoluta, el ideal al que se orienta el esfuerzo: “Zu einem alternativen Begriff von Pluralismus anhand Schellings und Fichtes Deduktionen des Naturrechts”, en Congreso Internacional *Fichte-Gesellschaft*, Bruselas (2009), disponible en: www.europhilosophie.eu.

eu (URL: <http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/16a-Acosta-Fichte-Schelling-Rechtsdeduktionen.pdf>).

20. Véase, por ejemplo, la polémica de Fichte con el dogmatismo en EE, GA I/4, 188 ss. “La disputa entre el idealista y el dogmático es propiamente la de si la independencia (*Selbständigkeit*) del Yo [= autonomía] debe ser sacrificada frente a la independencia (*Selbständigkeit*) de la cosa, o al revés, la de la cosa ante la del Yo”, 193.

21. SCHELLING , *Vom Ich* , § 4; SSW I/1, 170-172, trad. 78-79.

22. FICHTE , GWL § 1, GA I/2, 259. “ *Aquello cuyo ser (esencia) sólo consiste en ponerse a sí mismo como siendo es el Yo como sujeto absoluto*” y concluye más abajo: “ *El Yo pone originaria y absolutamente su propio ser* ”, 260. Recordemos que Fichte deduce esta “acción del espíritu humano” o “carácter puro de la actividad en sí” (258-259) de la proposición “ *Yo soy* ”, proposición que Schelling analiza en *Vom Ich* § 3, y en ND §§ 55 y 60. Sobre el ser en Fichte: J. L. VILLACAÑAS, “Ser y existir: la estrategia de Fichte contra el Nihilismo”, en *Daimon. Revista de filosofía* , Número 9, 1994: 135-154.

23. FICHTE , EE, GA I/4, 186; ZE, GA I/4, 215, 216-217, 245; VND, GA I/4, 271.

24. SCHELLING , ND § 3, SSW I/1, 247; trad. 227.

25. SCHELLING , ND § 4, SSW I/1, 248; trad. 227.

26. SCHELLING , ND § 5 , SSW I/1, 248; trad. 227. Afirma en otro texto: “*Mi destino (Bestimmung) en el criticismo es, en efecto, el esfuerzo (Streben) hacia una mismidad (Selbstheit) invariable, una libertad incondicionada, una actividad ilimitada*”, y agrega en el párrafo siguiente: “ *¡Sé!*, es la exigencia suprema del criticismo”; SCHELLING , *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* , IX, SSW I/1, 335 (trad. V. Careaga, Madrid, Tecnos, 1993: 94). Véase también: SSW I/1, 308. El paralelismo entre ser y saber se encuentra desde el comienzo del § 1 de *Vom Ich* : “*Quien quiere saber algo, quiere a su vez que su saber tenga realidad*”. Y sobre el final del § 1: “*El fundamento último de toda realidad es, en efecto, algo pensable sólo por sí mismo, es decir, pensable por su ser, que sólo en la medida en que está pensado es, dicho brevemente, en cuanto el principio del ser y el principio del pensar coinciden* ”. SSW I/1, 162-163 (trad. 71-72); también § 3.

27. SCHELLING , ND § 7, SSW I/1, 248; trad. 227.

28. SCHELLING , ND § 132, SSW I/1, 273; trad. 245: “*En efecto, la autonomía debe regir absolutamente sobre la heteronomía. Todo lo que es objeto debe comportarse de manera absolutamente pasiva frente a la autoactividad de un sujeto moral*”.

29. SCHELLING , ND § 8, SSW I/1, 248-249; trad. 227-228.

30. SCHELLING , ND §§ 9-12, SSW I/1, 249; trad. 228.

31. *Streben* en FICHTE : GWL § 5, GA I/2, 385 ss.; en 397 afirma: “*la actividad pura del Yo, la actividad que regresa en sí misma, es, en relación con un objeto posible , un esfuerzo ; y además, según la anterior demostración, un esfuerzo infinito*. Este esfuerzo infinito, en su extensión (*hinaus*) infinita, es la *condición de posibilidad de todo objeto* ; si no hay esfuerzo, no hay objeto”. El esfuerzo reúne la actividad objetiva, dirigida hacia un objeto, con los fines supremos, con los Ideales (402 ss.). Sobre la articulación entre lo determinable y lo determinado, Fichte se ocupa en WLnM-H (GA IV/2; véase, por ejemplo, §§ 2-5, 9), así como de libertad y limitación (§§ 6-7). Observemos algunos pasajes: “*La libertad, por tanto, es el fundamento supremo, y la condición primera de todo ser y de toda conciencia*” (§ 3, GA IV/2, 47); “[el] Yo como actividad real es, en efecto, un pasaje (*Übergehen*) de la DETERMINABILIDAD a la DETERMINACIÓN –esto es, la capacidad práctica o la libertad ABSOLUTA elige entre [o extrae de] la esfera de lo determinable una parte, lo determinado” (§ 4, 50). “*La acción es la actividad resistida [u obstaculizada] continuamente, y sólo mediante esta SÍNTESIS con la resistencia llega a ser una actividad intuible*” (§ 5, 56-57).

32. FICHTE , GNR “Einleitung”, GA I/3, 313; trad. Villacañas, Oncina Coves y M. Ramos (= FDN), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994: 103.
33. FICHTE , GNR “Einleitung”, GA I/3, 314-316; FDN, 104-105.
34. FICHTE , GNR § 1, GA I/3, 331; FDN, 118.
35. FICHTE , GNR § 1 Cor., GA I/3, 332; FDN, 119. El § 2, que se erige como consecuencia del § 1 (primer teorema), reza así: “ *El ser racional, mediante este poner su facultad para la actividad causal libre, pone y determina un mundo sensible exterior a él* ”, GNR 335; FDN 121. El mundo sensible se deduce como actividad reprimida del Yo y, por ende, como su producto.
36. FICHTE , GNR § 5, GA I/3, 363; FDN, 149. La temática se extiende al § 6 y Fichte la retoma en § 11. En *Abhandlungen*, SW I/1, 388-390 (trad. 99-100), Schelling deduce lo vivo como lo análogo y visible de lo espiritual, y el cuerpo como huella (*Abdruck*) del alma.
37. FICHTE , GNR § 7, GA I/3, 384; FDN, 171.
38. En el artículo citado, E. ACOSTA distingue el reconocimiento por contradicción o disenso, mediante el conflicto (Schelling), del reconocimiento por unidad o consenso, mediante el respeto de la esfera de cada individuo, la colaboración y la educación (Fichte). Tomaremos esta perspectiva como premisa.
39. En la introducción a la citada trad. de SCHELLING , ND, F. ONCINA COVES señala la precariedad del contrato según la nota al § 85, SW I/1, 263 (trad. 238). También F. ONCINA COVES , “El iusnaturalismo agónico: la teoría fichteana del contrato”, en V. LÓPEZ DOMÍNGUEZ (ed.), *Fichte 200 años después* , Madrid, Complutense-UNED, 1996: 75-97. De la nota al § 85 de ND se desprende que Schelling reclama un fundamento para asegurar cada contrato, lo cual llevaría a una “serie infinita de contratos” (SW I/1, 263 n; trad. 238 n) en el contexto de los derechos originarios y de la voluntad individual. Aunque Fichte reivindique el contrato de ciudadanía, que implica unidad social, protección, etc. (GNR § 17, GA I/4, 15-18; FDN 268-271), no lo realiza como precondition del Estado, ni como secuencia inherente al estado de naturaleza, sino al revés, en cuanto deberes y derechos de los ciudadanos en sus relaciones recíprocas y en cuanto naturaleza de la cosa pública. Así, los contratos no se consuman previamente a la conformación del Estado, sino a partir de éste. Por ende, Schelling y Fichte coinciden en señalar y profundizar la problematicidad de los acuerdos y de los derechos, como veremos más abajo, en una eventual situación a-estatal.
40. SCHELLING , ND §§ 11-13, SSW I/1, 249; trad. 228.
41. SCHELLING , ND § 15 n, SSW I/1, 250 n; trad. 229 n.
42. SCHELLING , ND § 21, SSW I/1, 251; trad. 229. La perspectiva continúa en §§ 26-27.
43. SCHELLING , ND § 45, SSW I/1, 255; trad. 232.
44. SCHELLING , ND §§ 46-47, SSW I/1, 255; trad. 232-233.
45. SCHELLING , ND §§ 53, SSW I/1, 257; trad. 233.
46. SCHELLING , ND §§ 65, 67-68, SSW I/1, 259-260 (trad. 235-236); ND § 140, SSW I/1, 275 (trad. 246-247). Como bien señala F. ONCINA COVES (nota a la trad., 253), estos tres principios guardan familiaridad con los de KANT en “Acerca del refrán: «Lo que es cierto en la teoría, para nada sirve en la práctica»” (Ak.-Ausg. VIII, 290).
47. V. gr. SCHELLING , ND § 101 (SSW I/1, 267; trad. 241), §§ 113-115 ss. (SSW I/1, 269-270 ss.; trad. 242-243 ss.), § 139 (SSW I/1, 275; trad. 246).
48. SCHELLING , ND §§ 156, 158, 160 (SSW I/1, 278; trad. 249), respectivamente.
49. SCHELLING , ND § 161, SSW I/1, 279; trad. 249.
50. SCHELLING , ND § 162, SSW I/1, 279; trad. 249. La “nueva ciencia del derecho” (§ 163; SSW I/1, 279; trad. 249-250), precisamente aquella que no se deduzca de la moral y que no se empantane aporéticamente en la lucha natural, tendrá que resolver la configuración de la fuerza física en cuanto fuerza jurídica; es decir,

tendrá que identificar el poder con la ley. Aunque Schelling no lo explicita aquí, la resolución sólo se puede dar en el interior de un Estado, al que posteriormente define como “organismo objetivo de la libertad”. SCHELLING , *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* , SSW I/5, 382; véase también: 232, 260, 315-316.

51. FICHTE , GNR “Einleitung”, GA I/3, 319; FDN, 108.

52. FICHTE , GNR “Einleitung”, GA I/3, 320; FDN, 109.

53. FICHTE , GNR § 3, GA I/3, 342 ss.; FDN, 128 ss.

54. FICHTE , GNR § 4, GA I/3, 351; FDN, 137. No hay que comprender esta bicondicionalidad desde un punto de vista temporal, preguntando por ejemplo quién reconocerá primero al otro, porque entonces conduciría al infinito y la serie jamás se podría iniciar. La práctica ya ha resuelto este problema teórico: o en el trato mismo los sujetos se presuponen libres, o el trato se destruye a sí mismo. Pero sucede que, como veremos más abajo, el trato y el reconocimiento se mantienen en una situación hipotético-problemática en la medida en que no se establezca una institución (el Estado) que fundamente la presuposición de libertad en el vínculo recíproco.

55. FICHTE , GNR § 4, GA I/3, 360; FDN, 146.

56. FICHTE , GNR § 3, GA I/3, 345-347; FDN, 131-133.

57. FICHTE , GNR § 4, GA I/3, 352-353; FDN, 138-139; § 6 Cor., GA I/3, 380 ss.; FDN, 166 ss. Sobre opresor y oprimido: FICHTE , “Sobre el espíritu y la letra en la filosofía”, en *Filosofía y estética* , 120.

58. FICHTE , GNR § 7, GA I/3, 387; FDN, 174.

59. FICHTE , GNR §§ 10-11, GA I/3, 404-407; FDN, 192-195. Si bien aquí Fichte alude a la propiedad (*Eigentum*), se sobreentiende que mientras no haya un Estado que garantice el reconocimiento recíproco será, en rigor, una mera posesión (*Besitz*): GNR § 12, GA I/3, 417-418; FDN, 206-207.

60. FICHTE , GNR § 12, GA I/3, 415; FDN, 203.

61. FICHTE , GNR § 13, GA I/3, 424; FDN, 214.

62. FICHTE , GNR § 15, GA I/3, 430-432; FDN, 220-222. El carácter ficcional del estado de naturaleza, o del derecho originario en una instancia a-estatal (de este tema nos hemos ocupado en “El estado natural del hombre es el Estado”, en E. ACOSTA (ed), *Estudios sobre Fichte* , en www.europhilosophie.eu, 2010: 33-68; URL: <http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article36>), Fichte lo advierte desde el comienzo, GNR § 9, GA I/3, 403; FDN, 192. Luego, el sentido de este tratamiento se comprende en relación con la legislación civil y la legislación penal (GNR § 16, GA I/3, 434-435; FDN, 225), desarrolladas en la segunda parte (§§ 18-20).

RESÚMENES

This article analyzes the relationship between Schelling and Fichte in some philosophical and legal questions, previously developing mutual references and the problem of understanding in the philosophy (point 1). In *Neue Deduktion des Naturrechts* Schelling exposes several concepts that, in his own philosophy project, agrees with Fichte's *Wissenschaftslehre* in fundamental points, particularly with *Grundlage des Naturrechts*

(point 2). On basic coincidence, the most visible is the intersubjectivity and the conflict that appears with the other, which leads to the natural right problem. Schelling and Fichte share the skepticisms about original right and coercion right, but Fichte neutralizes war (that involves) all against all with State's institution (point 3). Although, they seem to find different results, they agree in diagnostic about the individual will and the necessity to establish a common instance.

ÍNDICE

Keywords: philosophical understanding, first principle, freedom and necessity, intersubjectivity, conflict, natural right

AUTOR

MARIANO GAUDIO

Universidad de Buenos Aires

Traducción/Tradução

Introducción a la traducción de la *Nueva Deducción del Derecho Natural* de Schelling

Faustino Oncina Coves

NOTA DEL AUTOR

Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación “Hacia una Historia Conceptual comprensiva: giros filosóficos y culturales” (FFI2011-24473) del Ministerio de Ciencia e Innovación, y fue ultimado durante una estancia en el *Zentrum für Literatur- und Kulturforschung* y en la *Technische Universität* de Berlín merced a una ayuda del Vicerrectorado de Investigación y Política Científica de la Universitat de València. Quiero manifestar mi agradecimiento a mis anfitriones en Berlín: Ernst Müller, Falko Schmieder y Thomas Gil.

- 1 Con ocasión del Primer Congreso Latino-americano sobre el pensamiento de J. G. Fichte, celebrado en la Universidad Federal de Goiás de Goiânia (Brasil) del 7 al 11 de noviembre de 2011, gracias a los buenos oficios de Hans-Christian Klotz, Thiago S. Santoro y Emiliano Acosta, los aforismos iusnaturalistas de Schelling tuvieron un, siquiera para mí, insospechado protagonismo. Varias ponencias los abordaron monográfica o episódicamente, agasajándolos ora en los relajados rellanos entre las secciones, ora en el fragor del debate que sucedía a las conferencias. Emiliano Acosta, Ana Carrasco Conde, Vicente Serrano (flamante premio Anagrama de Ensayo de ese mismo año), Felipe Schwember, Luciano C. Utteich..., cortejaban con alborozado rigor un prieto

escrito que apenas lo leí se granjeó mi interés de tal manera que me vi compelido a traducirlo al castellano hace ya casi dos décadas. Durante años pensé para mi coleteo que la cohorte de estudiosos schellinguianos, especialmente los hispanohablantes, lo habían pasado en silencio. Sin embargo, la insólita pujanza que ahora evidencia en nuestro cenáculo corrobora algo que esta era, sin resuello por las prisas y adicta al frívolo zapeo, parece haber olvidado: la investigación en ciencias humanas requiere una lenta y laboriosa digestión, esto es, tiempo. La cordial insistencia de los coordinadores de este número me ha animado a sumarme a su iniciativa con la reproducción de la versión de la *Nueva deducción del derecho natural (NDDN)* que en su día vio la luz en la revista *Thémata* (purgada de algunas erratas) y con esta Introducción, tributaria de la de entonces (titulada “Aporías y retos”).

- 2 El punto de arranque de mi dedicación a Schelling fue mi tesis doctoral *Derecho Natural y Revolución: La polémica de la filosofía política en la época de Fichte* (1988). La primacía concedida en ella a Fichte obedecía a un doble motivo. En primer lugar, el Kant asumido por el Idealismo y el Romanticismo es el Kant fichteano; pero, paradójicamente, Fichte era el autor menos conocido y peor tratado de la pléyade idealista; en segundo lugar, en él confluyen una *constelación* de pensadores que han tenido una presencia casi anónima en la historia de las ideas a pesar de su extraordinaria impronta en ese período. No empleo gratuitamente el término “constelación”, porque estaba familiarizado con el enfoque de Dieter Henrich ¹. Desde enero de 1989 trabajé en el *Kant-Archiv* de la Universidad de Maguncia en colaboración con su director Rudolf Malter y con el del *Studium Generale*, Otto Saame, en un proyecto de investigación sobre la influencia de la Revolución Francesa en la *aetas kantiana*. A partir de 1993 frecuenté el *Instituto Max-Planck de Historia del Derecho Europeo* de Fráncfort del Meno con el aval de Michael Stolleis y Heinz Mohnhaupt. Este eje Valencia-Maguncia-Fráncfort del Meno fue decisivo para que, en unas óptimas condiciones para tal empresa, acariciara el plan de preparar una antología de filosofías poskantianas del derecho, un plan nunca del todo consumado y ahora en barbecho, aunque he ido desgranando de modo disperso algunos resultados relacionados con Erhard ², Maimon ³, Schelling y Fichte ⁴. En lista de espera estaba Paul Johann Anselm Feuerbach ⁵. Por

consiguiente, en este ambicioso y descabaldo plan se encuadraba la edición crítica de la *NDDN* de Schelling ⁶ .

- 3 Las claves que me condujeron a las contribuciones del jacobino Erhard, del judío errante Maimon y del joven aún desclasado académicamente Schelling las ofrece el propio Fichte, quien afirma explícitamente que fueron ellas las que le impulsaron a reelaborar las ideas que había expuesto en los denominados *Escritos de Revolución* ⁷ de 1793 y a dar el salto, apoyado sobre una nueva plataforma, la de la *Doctrina de la Ciencia* , al fructífero quinquenio de Jena (1794-1798). El titán de Jena, como lo bautizó Hölderlin ⁸ , hizo de zahorí señalando él mismo, de entre la abigarrada plétora de publicaciones sobre el tema, las fuentes que le inspiraron en su filosofía práctica ⁹ , en su *Derecho Natural* (1796-1797) y en su *Ética* (1798).
- 4 La *NDDN* continúa sumida en un cierto ostracismo por partida doble: por un lado, ha quedado desplazada a los márgenes del currículum filosófico de su autor o simplemente ninguneada; por otro, da la impresión de ser un eslabón perdido en las historias del iusnaturalismo. Su publicación troceada en dos partes y demorada por los editores ha contribuido a rebajarlo a un cuerpo extraño en la obra de Schelling, a pesar de que éste consideraba muy innovadoras las ideas que allí expresaba ¹⁰ . A pesar de la valoración altamente positiva que el artículo les mereció a los editores del *Philosophisches Journal* – como confirma su nota al comienzo de la segunda parte de la *NDDN*–, la caricatura que de él ofreció Friedrich Nicolai, uno de los mandarines de la filosofía popular, con el burlesco título *El Yo que se pone a sí mismo del licenciado Sr. Schelling o Nueva deducción del derecho natural* (1798), tampoco coadyuvó a su exitosa recepción ¹¹ . Y, sin embargo, es su única incursión monográfica en este campo, a diferencia de sus compañeros de generación, asiduos agrimensores del terreno de la filosofía del derecho. Tal efervescencia no es ajena a la furia constitucionalista que siguió a la Revolución Francesa y a las tentativas de codificación del corpus prusiano –lo que se ha llamado reforma desde arriba–. El impacto de esta doble circunstancia (la revolución del pueblo y la reforma no precipitada) en el orbe del criticismo se traduce en una hiperactividad entre los kantianos –que contrasta con el silencio de su inspirador, que sólo se pronunciará de forma sistemática en la *Metafísica de las*

costumbres de 1797, si bien había dejado una ristra de indicios en escritos previos-. Entre sus filas cabe distinguir una primera generación de reputados juristas como G. Hufeland y Th. Schmalz (amén de filósofos consagrados como K. L. Reinhold), a cuyo remolque van los *Escritos de Revolución* fichteanos, y una segunda más amplia y polifónica, particularmente prolífica a partir de 1795: S. Maimon, J. Ch. Reinhard, J. B. Erhard, P. J. A. Feuerbach, Ch. E. Schmid, J. Ch. Hoffbauer, K. H. Heydenreich, J. Ch. G. Schaumann..., que pondrá al descubierto los déficits de aquellos padres fundadores del criticismo jurídico: la reducción del derecho a la moral, la exaltación del individuo, el carácter problemático de la coacción y de la instancia que la ejerce... Todos ellos pugnan por encarnar, como ironiza Schelling, el “espíritu literal” del kantismo y ese prurito incrementó la productividad de sus delfines y acólitos. En marzo de 1795 un abrumado Forberg registraba esta hipertrofia: “En el espacio de tres años los kantianos han importunado al mundo con doce teorías del derecho natural, ni una menos, y la que hace trece va a aparecer muy pronto” ¹². La mejor cartografía del mapa jurídico en esta época la realizó P. J. Anselm Feuerbach en su densa *Crítica del derecho natural como propedéutica para una Ciencia de los derechos naturales* (1796), imbuida asimismo del ideario del “gran hombre” de Königsberg, como revela el mismo título. Los iusnaturalistas kantianos, distribuidos entre partidarios de la deducción absoluta o relativa del derecho a partir de la moral –o de una tercera vía ecléctica o sincrética–, incurrían en el error de erigir la ley moral en la fuente del derecho –definido como un estar permitido (*Dürfen* o *Erlaubtsein*)–. De este lapsus principal se siguen, consecuentemente, una serie de carencias: “1) No es posible ningún derecho externo. 2) No es posible ninguna distinción entre el derecho natural y la moral. 3) El derecho, que debe ser algo dado y producido por la razón (conectado positivamente con ella), se convierte en una mera negación, en algo conectado sólo negativamente con la razón, y es confundido con lo *justo*. 4) No es posible ninguna libertad jurídica externa. 5) Es imposible una demostración para los derechos de coacción” ¹³. En semejante caldo de cultivo brota el *Fundamento del derecho natural* de Fichte.

5 Por otro lado, los rescoldos del debate entre Lessing y Jacobi sobre el espinosismo –el primero vindicándolo, el segundo estigmatizándolo– no se han

apagado en el período de gestación de la *NDDN*, sino que persiste la *espinosamania*, si bien se alternan e incluso cohabitan las filias y las fobias. Fichte es un buen ejemplo. Describe en 1794 la parte teórica de su *Wissenschaftslehre* como un espinosismo sistemático, esto es, formalmente monista (“La parte teórica de nuestra Doctrina de la Ciencia, desarrollada a partir de los dos últimos principios, dado que aquí el primero sólo tiene un valor regulativo, es efectivamente, como se mostrará a su tiempo, el espinosismo sistemático”, *GWL*, *GA I*, 2, 282), y un recensor del *Escrito de justificación* lo tacha de “espinosismo invertido” (*umgewandter*) (*GA I*, 6, 14), al igual que hará Jacobi en su célebre carta de marzo de 1799 tras recibir el 18 de enero la *Apelación* ¹⁴. En la ilación de aforismos que componen el artículo, Schelling sigue bajo el embrujo espinosista ¹⁵. Ellos propulsan la implosión del derecho natural poskantiano y del iusnaturalismo. Siguiendo a Norberto Bobbio, se entiende por iusnaturalismo la revitalización, desarrollo y difusión que la idea del derecho natural experimentó durante la edad moderna, entre comienzos del siglo XVII y finales del XVIII. El método racional que emplean sus representantes ha de permitir la reducción del derecho y la moral (así como de la política) a ciencia demostrativa y el único principio de legitimación de las sociedades políticas es el consentimiento, por lo que la sociedad civil se concibe como una asociación voluntaria de individuos basada en un contrato ¹⁶. La paradoja estriba en que Schelling se vale de la estrategia demostrativa –habitual entre los iusnaturalistas– para acometer la demolición del derecho natural y de uno de sus elementos nucleares, la convención.

- 6 El contrato, tras su momento de esplendor con la Ilustración, inicia una irredimible agonía –Rawls derogará el anatema que pesaba sobre él–. El primer Fichte y su séquito de exégetas de todo color ya auguraban *nolens volens* malos presagios para el iusnaturalismo, pero Schelling entona su réquiem. La apología fichteana del pacto en 1793 es tan expugnable que ofrece fácil abono a cualquier antipactista. Schelling es un precursor del demoledor ataque hegeliano contra el contractualismo. Los motivos esgrimidos para justificar la extinción política del contrato son contundentes: con su recurso, además de incurrir en un *regressus ad infinitum* al intentar elucidar su necesidad como instancia fundadora del Estado, la sociedad acaba siendo engullida por la

naturaleza, desapareciendo las marcas distintivas de ambas. Fichte establece precozmente una provocadora simetría entre revolución y contrato. En los *Revolutionsschriften* el contrato equivale a un compromiso de continuo revocable por cualquiera de los contratantes, lo cual conduce a una iteración de infinitos contratos y a un permanente transfuguismo entre el estado civil y el estado natural. El arbitrio es el único canon de la ciudadanía. La repercusión ¹⁷ de estos *Escritos* ratifica el inminente declive del contrato a pesar de su asténica redención en el *Fundamento del Derecho Natural*.

- 7 En la *NDDN* Schelling divide el itinerario de su argumentación en tres episodios: la moral, la ética y el derecho. El primero lo protagoniza la moral, donde el sujeto libre aspira al infinito en una acción infinita: “§ 4 esfuérate por ser absolutamente libre, esfuérate por someter a tu autonomía toda potencia heterónoma”. Esta aspiración, enarbolada imperativamente por todos los individuos, desencadena el conflicto entre las voluntades morales: “§ 7 Me proclamo señor de la naturaleza y exijo que esté determinada enteramente por la ley de mi voluntad. [...]. El mundo entero es mi propiedad moral”. La pluralidad de voluntades morales, candidatas todas a la dominación absoluta de la tierra, aboca ineluctablemente a la fricción: “§ 21 Luego la causalidad incondicionada de los seres morales deviene conflictiva en el esfuerzo empírico y comienzo a oponer mi libertad a la libertad de todos los demás”.
- 8 En el segundo acto la ética configura a la vez un ámbito de reconocimiento limitativo y de transgresión de los límites. La ética, que vive en la tensión del antagonismo entre los iguales, no renuncia, sino que se entrega a abrir flujos de comunicación y cooperación. Discordia y concordia se abrazan aquí, la insociable sociabilidad anida justamente en este episodio: “§ 45 El mandato supremo de toda ética reza así: [...] obra de tal modo que mediante tu acción (según su contenido y su forma) ningún ser racional sea puesto como mero objeto, sino como sujeto cooperante».
- 9 La ética de la concordancia (§ 43), en su forcejeo con la moral ególatra, pretende arrojar luz sobre la noche del Terror jacobino, para enseñar cómo la infatuación del individuo, moralmente legitimada, aniquila toda alteridad, toda discrepancia. La vocación moral del Yo bendice la individualidad omnímoda. El sujeto formador debe ser para el Fichte de 1793 el legítimo

propietario, no el sujeto heredero aferrado a los privilegios legados ¹⁸ . El fundamento de la propiedad reside en la forma que un cierto individuo le imprime a una cierta materia. Desde el punto de vista de la materia, todo hombre posee originariamente un derecho de apropiación sobre la tierra entera. Desde el punto de vista de la forma, todo hombre es propietario, es decir, tiene un derecho real de propiedad, en función del trabajo (*Formation , Arbeit , Bearbeitung*) que ha invertido para elaborar la materia bruta; en suma tiene un derecho de propiedad sobre la materia modificada por él (GA I, 1, 269).

- 10 Schelling atisba el peligro que entraña la apoteosis virtuosa del individuo. La ipseidad (*Selbstheit*) de la moral es compensada ahora con el reino de los seres morales exigido por la ética (§ 31). La ebriedad *moral* de infinitud y la sobriedad *ética* de las finitudes precisan una síntesis allende ambas dimensiones. La dialéctica entre el primer jalón, en el que el sujeto aspira a apropiarse de todas las cosas, y el segundo, en el que ha de limitar su voluntad posesiva en cuanto ser finito que concibe a los otros como sus límites y provistos de ese mismo afán de posesión, remite a una tercera dimensión, el derecho ¹⁹ .
- 11 La coacción y el contrato son dos fórmulas con miras a conjurar los dilemas de atracción y repulsión, cooperación y colisión imperantes en la ética. Pero ambos expedientes se revelan inoperantes para mantener a los sujetos dentro de sus radios de acción. La tendencia infinita hacia el dominio del mundo, la avidez acaparadora jaleada por la autonomía moral torna el contrato un artilugio jurídico fatalmente lábil. El objeto del contrato, la materia del mundo, no es, en último extremo, susceptible de pacto, pues la voracidad del individuo no acaba nunca de saciarse, y “para asegurar un contrato sería necesaria una serie *infinita de contratos*, de los que cada uno confirmaría el precedente, pero él mismo estaría a su vez necesitado de una nueva confirmación” (§ 85). La interpretación fichteana del imperativo moral no es sino un mero revestimiento del egoísmo del individuo, quien, para acreditarse como tal, reivindica un contrato infinitamente revisable, esto es, revocable. La materia de la voluntad, el mundo entero, es algo indefinido, pues aquello de lo que cabe apropiarse, el objeto de la propiedad, no puede acotarse en un contrato puntual, porque siempre lo excede. Esa voluntad inextirpable de infinito, ese

frenesí posesivo del sujeto, convierte el perpetuo conflicto en intrínseco al contrato, ya que siempre afloran nuevos objetos en litigio. El contrato no dirime, sino que magnifica y perpetúa la disputa. Con el recurso al contrato se pretende cumplir el mandato de la ética consistente en la concordancia intersubjetiva, pero la individualidad siente el acuerdo como una amenaza, como un modo de saciar definitivamente su sed insaciable de infinito. El contrato, incluso entendido en su máxima ductilidad, como infinitamente revisable, pone en jaque la soberanía del Yo, la autoafirmación del individuo; y la tentativa de menguarla sólo consigue evidenciar aún más la prístina ausencia de límites que le corresponde como ser moral: “§ 144 La libertad, la forma originaria de la voluntad individual, debe retornar a su originaria ilimitación apenas está en juego su autoafirmación. Es potencia absoluta capaz de someter cualquier potencia que se le oponga”.

- 12 El contrato no supone una escapatoria a la contradicción entre cooperación y oposición con miras a la aceptación de individualidades idénticas, al respeto recíproco. El contrato ya no es fundamento de la coacción, sino un perenne choque entre fuerzas (§ 149). Repudiado el contrato, la coacción resta como único medio para garantizar el reconocimiento mutuo de las individualidades; pero la coacción se manifiesta como coacción física, como imposición por la fuerza bruta, e ignora, una vez comienza a desplegarse, la esencia moral, racional, de los sujetos, al reificarlos. La coacción vuelve indiscernibles sociedad y naturaleza, reduce el campo social a un campo natural, magnético, donde posee mayor fuerza de atracción quien dispone de una mayor fuerza física.
- 13 El artículo desemboca en la urgencia de nuevos escenarios y en el anacronismo de la Ilustración, sea bajo su forma sosegada, republicana, sea bajo la agitada, revolucionaria, pues el derecho natural se funde con el derecho según leyes naturales: “El derecho natural se destruye necesariamente él mismo en sus consecuencias (en tanto que deviene derecho de coacción), esto es, suprime todo *derecho*. En efecto, es a la *superioridad física* a la que se confía en último extremo la conservación del derecho” (§ 162). La coacción arruina la vigencia de la criteriología de lo humano, de un álter ego. Schelling había hecho del descubrimiento de la otredad la cumbre de la transición de la moral a la ética:

“§ 13 Donde mi potencia *moral* encuentra resistencia, ya no puede haber *naturaleza* [...]. ¡Aquí está la *humanidad!* [...]. § 15 En cuanto siento limitada mi libertad, reconozco que no estoy solo en un reino de seres morales a quienes corresponde, a todos ellos, esta misma libertad sin límites”.

- 14 El corolario del razonamiento afecta decisivamente a los derroteros que va a seguir la filosofía política del idealismo y encauza el devenir del propio Schelling ²⁰ . El derecho se disuelve en nuda coacción y acaba remontándose a un estadio previo de violencias físicas pugnando entre sí, a una mecánica de fuerzas concurrentes, cosificando el mismo mundo jurídico como requisito indispensable para propiciar un paso ulterior metajurídico. La resolución de las aporías emanadas del precoz fichteanismo precisa un tramo postrero, apenas bosquejado: “Por consiguiente, el derecho natural conduce necesariamente a un nuevo problema: el de *hacer idéntica la potencia física del individuo a la potencia moral del derecho* , es decir, al problema de encontrar un *estado en el que la fuerza física siempre esté del lado del derecho* . En cuanto nos ocupamos de la solución de este problema, entramos en el terreno de una nueva ciencia” (§ 163).
- 15 En el *Sistema del idealismo trascendental* (1800) se hace eco de dos conclusiones de sus aforismos. En primer lugar, el derecho se desprende del lastre pernicioso de la moralidad, pues su alianza ha engendrado un tenebroso despotismo. En segundo lugar, el Estado aparece así como una máquina antirrevolucionaria, que no busca su legitimación en el derecho. La maquinaria del Estado controla con la lógica del resorte tanto la fuerza del impulso egoísta como la de la insurrección ²¹ .
- 16 Estamos en las antípodas no sólo del *Fichte jacobino* , sino también del *Fichte de Jena* , quien, consciente de las tachas de aquél y resuelto a enmendarlas, no cohonesta *prima facie* el epitafio del iusnaturalismo. Para garantizar la realización sensible del derecho es menester que la ley sea asumida por un poder, por el poder supremo. No hay eficacia real del derecho sin un Estado. La voluntad general no sólo será voluntad del derecho, sino que también será preponderante al representar la voluntad de la comunidad, y, en consecuencia, superior a cualquier voluntad injusta ²² . El contrato social es caracterizado como un *contrato de propiedad* , de fijación de límites de las propiedades de los

ciudadanos a fin de *no* entrometerse en la esfera de acción ajena. Estos límites de la libertad exclusiva de cada uno han de ser protegidos no mediante la invocación a la buena voluntad –por eso el derecho no se puede *deducir* de la moral–, sino por la fuerza física de la coacción. Esto comporta una nueva modalidad de contrato, el *contrato de protección* (GA I, 4, 8-10). La voluntad general material, que antes era meramente negativa, la renuncia a inmiscuirse en la esfera del otro, la mera abstención u omisión, se convierte en afirmativa, en una prestación positiva, la defensa de los bienes ajenos.

- 17 La fusión de los individuos en un *totum* se realiza bajo el efecto del azar imprevisible de quién será el protector o el protegido. Este contrato que troca los dos anteriores en un contrato social se llama *contrato de unión*. El triádico *contrato de ciudadanía* (*Staatsbürgervertrag*), con sus afluentes de propiedad, protección y unión, sirve para esquematizar la soberanía de la voluntad general como momento regenerador de la sociedad política ²³. Pero es del eforato, órgano supervisor del ejecutivo y convocante de la comunidad, de quien depende la seguridad del todo, la parusía fenoménica de la libertad (GA I, 3, 328, 442, 453, 459). Hegel y Schelling pusieron de relieve las fisuras de ese dispositivo, vinculado al contractualismo. Mediante los éforos se auspicia una escisión de la voluntad general para velar por que actúe como tal. El poder ejecutivo y el eforato aparecen así como dos representaciones de la voluntad general, y con esa escisión se pretende hacer prevalecer su pureza, su rectitud; mas es el primer poder quien detenta de modo exclusivo la coacción, y le resultaría sencillo paralizar el desempeño de las funciones del contrapoder, la convocatoria del pueblo y su labor de supervisión. Si el eforato vigila al ejecutivo para lograr una práctica más justa de ese poder, entonces la suprema justicia se alcanzaría multiplicando los contrapoderes. La realización del derecho se salda con un *regressus ad infinitum* ²⁴. Es el infinito *malo* que ya Schelling le imputaba al frágil contractualismo del joven Fichte. Sólo la violencia policial es capaz de imponer la voluntad general, de enlazar las voluntades individuales con una libertad universal. La aplicación de la fuerza exterior y el control rígido y ubicuo por el Estado es el único medio de ligar los átomos inertes que componen el pueblo, de construir artificialmente la totalidad. El contractualismo y el eforato no son sino recursos fallidos para

aproximar los elementos escindidos e impiden concebir la totalidad política como un organismo que integra la voluntad del individuo y la de la comunidad.

- 18 Aflora el trauma causado por la impotencia de los arbitrios para su entendimiento recíproco, llevado a su paroxismo por la Revolución Francesa. La metáfora mecanicista de Schelling en el *Sistema* no debe ofuscarnos, ya que es un dislate hermenéutico franquear el hiato entre el Estado real y el Estado ideal, confundiendo una etapa coyuntural con el acabamiento de la historia ²⁵ . El Estado máquina pertenece a los dominios del primero, tan necesitado de la coacción, mientras que ésta es ajena al organicismo propio del régimen auténtico, donde parte y todo, ciudadano y Estado son al unísono medio y fin. Schelling se vale de un motivo del Juicio Reflexionante que pretende salvar la contingencia categorial de los seres organizados –motivo que Kant mismo convierte en analogía política ²⁶ –, pero para traspasar las prevenciones del criticismo y del fichteísmo ²⁷ , que siempre le entregan el crédito legitimador al contrato –sea al originario o al de ciudadanía–.
- 19 En la *NDDN* Schelling se enfrenta al reconocimiento del otro con letra fichteana y espíritu antifichteano. Priva al Yo de su facultad generadora de una doctrina del derecho. Aquí todavía no ha podido aquilatar, aunque lo hará en el *Sistema* con un veredicto negativo, el tránsito de los *Escritos de Revolución* al *Fundamento del Derecho Natural*. La *NDDN* demuestra el fiasco del iusnaturalismo erigido sobre un Yo individual pletórico que acaba siendo víctima de su propia telaraña de ambición. El contrato constituye un falso punto de sutura entre la moral de conquista del Yo y el afán ético de cooperación. A diferencia de Fichte, en Schelling no reside en el derecho la clave de la síntesis entre la libertad y la naturaleza, sino que depende de otra ciencia, de una nueva ciencia –¿la física o filosofía de la naturaleza?, ¿la historia, más capaz de hacer calar vía mito la concordancia en la oposición, la universalidad en la individualidad?–.
- 20 Finalmente, deseo agradecer a *Thémata. Revista de Filosofía* y a su director, Jacinto Choza, su autorización para incluir aquí la versión que inicialmente apareció en el número 11, correspondiente al año 1993, de dicha publicación. Aunque sin duda esta versión –y por tanto toda traducción– es mejorable, he

preferido retocarla lo menos posible y limitarme a la criba indicada al comienzo.

NOTAS

1. La teoría de las constelaciones –un método de investigar la concurrencia de autores diferentes en un espacio acotado de pensamiento común, que halla su vergel en el rastreo de la génesis del temprano Idealismo alemán– ha acreditado su fecundidad al destacar el valor intrínseco de este florilegio de casi ignotas aportaciones –ignotas por estar a la sombra de la gigantomaquia de los grandes nombres de la época– y al descubrir sus nexos ocultos (“missing links”), también con las figuras cumbre, pero le acecha la amenaza de incurrir en una irreflexiva doxografía y en una suerte de endogamia conceptual autocomplaciente, que, pese a los buenos resultados logrados, se me antoja cada vez más estéril si no se amplía su campo de visión. O dicho de otra manera, su rendimiento refulge dentro de los confines del idealismo, mas arrostra el peligro de una cierta estrechez de miras envanecida, porque mira de soslayo tanto lo anterior como lo posterior, o simplemente lo fagocita. Había conceptos centrales (derecho y contrato, vg.), que, retrospectiva o prospectivamente, rompían las costuras de esa constelación. Además, no es fácil, amén del caso emblemático del idealismo alemán, hallar en el pasado otros ejemplos de constelaciones. Las traducciones y ediciones aludidas –junto al crucial asesoramiento de Heinz Mohnhaupt, coautor de la voz “constitución” en el célebre macrodiccionario *Conceptos históricos fundamentales* de Reinhart Koselleck– me indujeron a superar (en el sentido hegeliano) el método de las constelaciones mediante la historia conceptual, con la que me he codeado estos últimos años. El *opus magnum* del método de D. Henrich es el libro *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus: Tübingen-Jena (1790-1794)*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2004. Cf. D. HENRICH, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991; M. MULSOW, M. STAMM (eds.), *Konstellationsforschung*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2005.

2. J.B. Erhard. *Apología del diablo*. Introducción, traducción del alemán, notas y estudio bibliográfico, Sevilla, Editorial Er, 1993.

3. “Salomon Maimon: Sobre los primeros fundamentos del derecho natural” (1795). Introducción, traducción y notas, en: *Revista venezolana de filosofía* (Caracas), 27 (1992), pp. 89-129.

4. “J. G. Fichte. Reseña de *Hacia la paz perpetua* de Kant”. Introducción, traducción y notas, en: *Daimon* (Murcia), 9 (1994), pp. 373-381; J. G. Fichte. *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Traducción del alemán (en colaboración con J. L. Villacañas y M. Ramos) y notas, Madrid, Editorial Centro de Estudios Constitucionales, 1994; J. G. Fichte. *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. Introducción, traducción, comentarios y notas (en colaboración con M. Ramos), Madrid, Istmo, 2002.

5. Me refiero a su *Ensayo sobre el concepto de derecho*, aparecido en el *Philosophisches Journal* en 1795, que constituye un esbozo de un libro crucial: *Crítica del derecho natural como propedéutica para una ciencia de los derechos naturales* (1796).

6. “F.W.J. Schelling. Nueva deducción del derecho natural”. Introducción, traducción y notas, en: *Thémata. Revista de Filosofía* (Sevilla), 11 (1993), pp. 217-253.
7. Un botón de muestra lo encontramos en su panfleto *Reivindicación de la libertad de pensamiento* (1793) y en la segunda edición ampliada del *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1793), disponibles en castellano (la primera en Tecnos, Madrid, 1986, y la última en Biblioteca Nueva, Madrid, 2002). Sus *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa* (1793) siguen la senda marcada por los dos libros anteriores.
8. “Hölderlin me escribe de vez en cuando desde Jena. [...] Asiste a los cursos de Fichte y habla entusiasmado sobre él como de un titán que lucha por la humanidad y cuyo ámbito de influencia ciertamente no se limitará al interior de las paredes del auditorio” (Carta de Hegel a Schelling de fines de enero de 1795, en: J.A. DÍAZ (ED.), *CORRESPONDENCIA. KANT, FICHTE, SCHELLING, HEGEL*. TRADUCCIÓN, INTRODUCCIÓN Y NOTAS DE HUGO OCHOA DISSELKOEN Y RAÚL GUTIÉRREZ. BOGOTÁ, UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, 2011, p. 304).
9. En su *Fundamento del Derecho Natural* de 1796 leemos: “Con excepción de algunos indicios excelentes del Sr. Dr. Erhard, en varios de sus escritos más recientes [en la página anterior cita expresamente su Apología del diablo], y del Sr. Maimon, en un artículo sobre el derecho natural en el “*Philosophisches Journal*” del Prof. Niethammer, el autor de este escrito todavía no había encontrado ningún atisbo de que un filósofo desconfiara de la manera habitual de tratar el derecho natural” (GNR, GA I, 3, 323; ed. esp. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994, p. 112). En su *Ética* de 1798, en el marco de la inferencia de la libertad ajena, elogia el tino del aforismo de la NDDN (§ 13) que deslinda la doble faceta de la resistencia o limitación, ora como naturaleza, ora como humanidad, esto es, como álter ego: “Acertadamente lo expresa el señor Schelling [...]” –a continuación cita casi literalmente el § 13 (SSL, GA I, 5, 204; ed. esp. de Jacinto Rivera de Rosales: *Ética o El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, Madrid, Akal, 2005, p. 260).
10. La NDDN fue probablemente concebida en 1795 y culminada a comienzos de 1796, año en que apareció su primera parte en el *Philosophisches Journal*; la segunda se publicó el año siguiente. Consta de 163 párrafos o aforismos (HKA I, 3, 139-175). Véanse la citada nota que los editores incluyeron en la segunda entrega de estos aforismos (“Acerca de la relación de esta deducción con recientes investigaciones sobre este mismo asunto, se encontrará una declaración del autor al final del artículo. Por nuestra parte, tan sólo debemos indicar que este escrito nos fue enviado hace ya un año y medio, y que, por sus originales opiniones, incluso tras la aparición de nuevos trabajos, no podemos considerarlo en absoluto obsoleto”, HKA I, 3, 157) y el *Post Scriptum* del propio autor (“Los presentes aforismos no aspiran a ser más que aforismos. Su comentario se lo reserva el autor tanto más cuanto que las recientes contribuciones del derecho natural, que no ha podido utilizar para este trabajo, le proporcionarán abundante material con miras a reflexiones más maduras así como múltiples ocasiones para desarrollar sus principios de una forma más completa”, HKA I, 3, 175). Schelling fue pronto consciente de las novedades que ofrecía su NDDN –su carta a Niethammer del 23 de marzo de 1796 es muy elocuente (“Quizá le presente para su publicación en el *Philosophisches Journal* unos aforismos que he redactado para mis clases sobre Derecho Natural, y que contienen, según me precio, una nueva deducción del Derecho Natural, más satisfactoria que las efectuadas hasta el momento. Hubiera querido mandárselos ya con esta carta [...] pues no me gustaría que se me adelantase otro y se creyese que yo lo había plagiado”)– y de que se encontraba en los umbrales de un giro en la filosofía del derecho, en el que participarían otros coetáneos (dos magníficos testimonios a este propósito los constituyen el libro de P. J. A. Feuerbach *Crítica del Derecho Natural* de 1796 y la reseña de los primeros volúmenes del *Philosophisches Journal* que Friedrich Schlegel preparó en 1797 para la *Allgemeine*

Literatur-Zeitung). Coincidió con los responsables de la edición histórico-crítica cuando sugieren que Schelling deseaba anticiparse a Fichte (sin descartar tampoco a Hufeland), pues, tras las acertadas objeciones que le plantearon desde varios frentes a sus *Escritos de Revolución* y al descubrimiento de la *Doctrina de la Ciencia*, cabía esperar un próximo ensayo fichteano sobre este tópico (cf. HKA, I, 3, 125). Además, es plausible que Hölderlin, antes de abandonar Jena, informase a sus amigos de que en el semestre de verano de 1795 Fichte había anunciado un curso sobre derecho natural, al que tuvo que renunciar ante la agitación imperante en la ciudad y su retiro a la cercana villa de Osmannstadt. El editor de la obra crítica del último, R. Lauth, no duda en señalar a éste como el aludido en la misiva de Schelling (*Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*, Friburgo, Alber, 1975, pp. 36-37).

11. El colofón de ese libelo antiidealista reza así: “¡Roguemos para que, en lugar de la filosofía abstrusa y ampulosa, impere universalmente la sana razón en la literatura alemana! ¡Amén!” (*Leben und Meinungen Sempronius Gundibert's eines deutschen Philosophen. Nebst zwei Urkunden der neuesten deutschen Philosophie*, 1798, p. 342). Entre los escasos exégetas del NDDN merecen especial mención: A. HOLLERBACH, *Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1957; M. OSTEN, *Der Naturrechtsbegriff in den Frühschriften Schellings*, Colonia, 1969; C. CESA, *La filosofía política di Schelling*, Bari, Laterza, 1969; J. RIVELAYGUE, “Schelling et les apories du droit”, en: *Cahiers de philosophie politique*, 1 (1983), pp. 13-62; M. VICEDO, “Derecho Natural en el joven Schelling”, en: *Quaderns de Filosofia i Ciencia*, 9/10 (1986), pp. 453-456; J.L. VILLACAÑAS, “Mito y Estado. Esbozo de una teoría contrarrevolucionaria del Estado en el Schelling de Jena”, en: AA.VV., *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*, Natán, Valencia, 1987, pp. 89-112; C. CESA, “Schellings Kritik des Naturrechts”, en: *Die Praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*, ed. de H. M. Pawlowski, S. Smid y R. SPECHT, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1989, pp. 177-197; F. ONCINA, “Schelling como catalizador de la crisis del iusnaturalismo”, en: A. LEYTE COELLO (edit.), *Una mirada a la filosofía de Schelling*, Vigo, Universidade de Vigo, 1999, pp. 97-104; M. G. VATER, “Schelling's Aphorisms on Natural Right (1796/97): A Comparison with Fichte's *Grundlage des Naturrechts*”, en: T. ROCKMORE, D. BREAZEAL (eds.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*, Ashgate, Aldershot, 2006, pp. 195-211. En esta escueta bibliografía no hay ninguna pretensión de exhaustividad. En el 7. *Internationaler Fichte-Kongress “Fichte/Schelling: der Idealismus in der Diskussion”* celebrado en Bruselas de 2009 tenía previsto presentar la ponencia: “La necrológica schellinguiana del Derecho Natural: La transición de los *Escritos de Revolución* (1793) de Fichte al *Fundamento del Derecho Natural* (1796-97)”, que alimenta en buena medida esta Introducción.

12. Citado en X. LÉON, *FICHTE ET SON TEMPS*, VOL. I, PARÍS, 1922, p. 473.

13. *Kritik des natürlichen Rechts*, Altona, 1796; reimp. Hildesheim, Olms, 1963, p.130. Otro balance de los trabajos en este ámbito a partir de 1795 –por lo tanto, recoge un intervalo de tiempo en parte omitido por el libro de Feuerbach– es la reseña que Friedrich Schlegel publicó en 1797 en la reputada *Allgemeine Literatur-Zeitung* en la que examina los artículos más sobresalientes sobre derecho natural aparecidos en el *Philosophisches Journal*, revista que abogaba programáticamente por la difusión y la consumación del criticismo como ciencia. Schlegel resume las tendencias incipientes en la filosofía jurídica que sintetiza en una cuádruple moda: “1) El principio del derecho es independiente de la moral; 2) no es sólo útil técnicamente, sino necesario práctica y absolutamente; 3) es la condición y limitación de una ley positiva; 4) la posibilidad de la ley jurídica se funda en el concepto de una comunidad de seres libres” (*Kritische-Friedrich Schlegel-Ausgabe*, edición a cargo de E. Behler, vol. 8, Múnich, 1975, p. 22). Fichte redactó, entre

mayo y agosto de 1795, un esbozo de recensión, finalmente no concluida, titulada *Para la reseña de los derechos naturales en el 'Journal' de Niethammer* (GA II, 3, 395-406).

14. “espinosismo invertido” (*umgekehrten*), en: F. H. JACOBI, *CARTAS A MENDELSSOHN Y OTROS TEXTOS*, BARCELONA, CÍRCULO DE LECTORES, 1996, p. 486. EN 1794 EL ESPINOSISMO MATERIAL LE PARECE AL PROPIO FICHTE LA EXPRESIÓN MÁS CONSECUENTE DEL DOGMATISMO FILOSÓFICO Y CONSTITUYE UNA FORMA INEQUÍVOCA DE “FATALISMO” (GWL, GA I, 2, 279-280, 310).

15. Los rastros de Espinosa en Schelling pueden seguirse a través de su correspondencia tuinguesa con Hegel: véanse las cartas de enero –en la que dice estar “trabajando en una ética à la Spinoza”– y febrero de 1795 –donde hallamos su famosa declaración “Entretanto, ¡me he convertido en spinozista!”– (J.A. DÍAZ (ED.), *CORRESPONDENCIA. KANT, FICHTE, SCHELLING, HEGEL*, pp. 300, 306-308; *VOM ICH ALS PRINZIP*, EN: HKA I, 2, 80; CARTA A NIETHAMMER DEL 22 DE ENERO DE 1796, EN: HKA III, 1, pp. 40-42). EN *DEL YO COMO PRINCIPIO DE LA FILOSOFÍA (1795)* HALLAMOS UNA OCURRENCIA DEL TÉRMINO DERECHO, PERO EXENTA DE ORIGINALIDAD Y EN PERFECTA SINTONÍA CON LA FILOSOFÍA JURÍDICA Y POLÍTICA ANTIEUDEMONISTA DE LA AETAS KANTIANA: “EL CONCEPTO DE DERECHO EN GENERAL, Y EL SISTEMA ENTERO DEL DERECHO NATURAL, SE BASA EN EL CONCEPTO DE LA POSIBILIDAD PRÁCTICA...; EL CONCEPTO DE DEBER, Y EL SISTEMA ENTERO DE LA ÉTICA, SE BASA, SIN EMBARGO, EN EL CONCEPTO DE LA REALIDAD PRÁCTICA”. PARA EL SER FINITO EL DERECHO DEPENDE DEL DEBER Y “EL FIN SUPREMO HACIA EL CUAL TIENEN QUE APUNTAR TODAS LAS CONSTITUCIONES POLÍTICAS (QUE ESTÁN FUNDADAS EN EL CONCEPTO DE DEBER Y DERECHO) PUEDE SER ÚNICAMENTE LA IDENTIFICACIÓN DE LOS DERECHOS Y DEBERES DE CADA INDIVIDUO PARTICULAR” (HKA I, 2, 164-165). NO HAY UNA CORRESPONDENCIA ENTRE SCHELLING Y FICHTE QUE ABORDE DIRECTAMENTE LA NDDN (*GRUNDLEGUNG UND KRITIK. DER BRIEFWECHSEL ZWISCHEN SCHELLING UND FICHTE 1794-1802*, EN: *FICHTE-STUDIEN*, 25 (2005)). POR OTRO LADO, FICHTE ESTABA CONVENCIDO DE QUE *DEL YO COMO PRINCIPIO DE LA FILOSOFÍA* NO ERA SINO UN MERO COMENTARIO DE SU PROPIA OBRA (GA III, 2, 347).

16. N. BOBBIO, “EL MODELO IUSNATURALISTA”, EN: *ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: DE HOBBS A GRAMSCI*, MADRID, DEBATE, 1985, pp. 73-149.

17. El trasfondo de la NDDN es un espectro heteróclito de autores (Spinoza, Schaumann, Flatt, Mendelssohn, Hufeland...), entre los cuales, empero, brilla Fichte, cuyas primeras obras, *Ensayo de una Crítica de toda revelación* (1792), *Reivindicación de la libertad de pensamiento y Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa* (1793), ya atraen la atención de los amigos del seminario tuingués –tal como prueban sus cartas a Hegel del 6 de enero, del 4 de febrero y del 21 de julio de 1795–. En la carta más antigua a Fichte que se conserva de Schelling, fechada en Tuinga el 26 de septiembre de 1794, a la que adjunta su breve escrito *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*, le declara en un tono de rendido reconocimiento: “quisiera aprovechar esta ocasión para expresarle mi más sincero y profundo agradecimiento por lo que he aprendido a través de sus admirables obras” –obviamente, alude a las citadas arriba (J.A. DÍAZ (ed.), *Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, pp. 109, 300, 302, 306, 318).

18. “Sí, en efecto, no es posible otra manera de apropiación que mediante la formación; necesariamente todo lo que todavía no está formado, lo que todavía se encuentra en estado bruto, no es propiedad de nadie. Tenemos un *derecho de apropiación* sobre la materia bruta y un *derecho de propiedad sobre la materia modificada por nosotros*. El primero designa la posibilidad moral; el segundo la realidad moral y física” (GA I, 1, 268). Fichte defiende la teoría formativa de la propiedad, sin reparar en su lectura radical en clave de ejercicio de poder, de *forma regiminis*.

19. J. B. ERHARD DESCRIBE UNA TRAMA ANÁLOGA A LA QUE DENUNCIA SCHELLING, Y LLAMA LA ATENCIÓN SOBRE LAS MALIGNAS SECUELAS DE ESTE PRECOZ YO FICHTEANO: “LA ESCLAVITUD DE TODOS Y LA LIBERTAD DE UNO SOLO, LA CULTURA DE TODOS PARA LOS FINES DE ESTE ÚNICO INDIVIDUO” (GA I, 1, 252-253; VÉASE MI “INTRODUCCIÓN” A LA EDICIÓN DE LA *APOLOGÍA DEL DIABLO*). ERHARD Y SCHELLING DISENTIRÁN, NO OBSTANTE, EN EL DESENLACE. MIENTRAS QUE EL PRIMERO PIENSA HABER DESCUBIERTO EN EL DERECHO –

NO EN EL CONTRATO– EL ANTÍDOTO CONTRA EL EGOÍSMO EXPANSIVO; EL SEGUNDO ACABA AFIRMANDO LA INEFICACIA DEL DISPOSITIVO JURÍDICO.

20. Y, sin duda, golpea mortalmente al criticismo, en cuya consumación porfiaba el idealismo: “Según el criticismo, mi destino consiste en el esfuerzo en pos de la ipseidad inmutable, de la libertad incondicionada, de la actividad ilimitada” (*Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, en: HKA I, 3, 106). En la *Ética* (1798) Fichte celebra estos párrafos (en particular el § 13) de la NDDN por rescatar la vertiente dialógica del idealismo frente a la moral monológica que brotaba del imperativo categórico (SSL, GA I, 5, 204).

21. “la doctrina del derecho no es algo así como una parte de la moral, ni en absoluto una ciencia práctica, sino una ciencia puramente teórica que es para la libertad lo que la mecánica para el movimiento..., se sigue que el orden jurídico no es moral sino un mero orden natural, sobre el cual la libertad puede hacer tan poco como sobre el de la naturaleza sensible. Por eso no es sorprendente que todos los intentos de transformarlo en un orden moral se presenten como condenables por su propia absurdidad y por el despotismo en su forma más temible, su inmediata consecuencia [...]. Hay que considerar la constitución jurídica como una máquina que está previamente regulada para ciertos casos y opera por sí misma, o sea, de modo completamente ciego, tan pronto se dan estos casos; a pesar de que esta máquina está construida y regulada por manos humanas, una vez salida de la mano del artesano ha de continuar funcionando, igual que la naturaleza visible, conforme a sus propias leyes e independientemente, como si existiera por sí misma» (*Schellings Werke*, edición a cargo de M. Schröter, Múnich, 1927, II, p. 584; cf. pp. 582, 586).

22. “la ley debe ser una potencia; el concepto de ley [...] y el de potencia preponderante [...] deben ser reunidos sintéticamente. La ley misma debe ser el poder supremo, el poder supremo debe ser la ley, ambos deben ser una sola y misma cosa [...] Nuestro problema [...] estriba en encontrar una voluntad que sea potencia sólo cuando quiera la ley, pero que sea entonces una potencia infalible” (GA I, 3, 399-400).

23. No obstante, Fichte abona esta argumentación *contractualista* con alguna capa *organológica*. El desconcierto, no obstante, procede de la declaración de insuficiencia de lo que se presenta como autosuficiente para fundamentar el derecho político, cediendo entonces paradójicamente al *organismo* la optimización del *mecanismo* jurídico: “Este contrato de ciudadanía tiene en sí mismo el fundamento suficiente para que sea respetado, así como todo ser organizado tiene en sí mismo el fundamento completo de su ser [...]. La imagen más idónea para ilustrar este concepto es la de un producto organizado de la naturaleza. Esta imagen se ha usado con frecuencia en los últimos tiempos para describir las diversas ramas del poder público como formando una unidad, pero, que yo sepa, todavía no lo ha sido para caracterizar la relación civil entera. Al igual que en un producto de la naturaleza, cada parte puede ser lo que es sólo en esta unión y fuera de esta conexión no sería lo que es; también fuera de toda unión orgánica no sería absolutamente nada, porque sin la acción recíproca de fuerzas orgánicas que se conservan mutuamente en equilibrio, no se tendría en general ninguna forma capaz de perdurar, sino una lucha eterna entre el ser y el no-ser, que nosotros ni siquiera podemos pensar. Análogamente, sólo en la unión estatal obtiene el hombre una determinada posición en la serie de las cosas [...]. En el cuerpo orgánico, cada parte conserva continuamente al todo, y, al conservarlo, es conservada ella misma; análogamente, se relaciona el ciudadano con el Estado [...]. Cada parte –o cada ciudadano– se conserva sólo a sí mismo en la posición que le ha destinado el todo, y es justamente así como participa en la conservación del todo; y en la medida en que el todo conserva cada parte en esta su posición, el todo vuelve sobre sí mismo y propicia su autoconservación” (GA I, 4, 18-20). Aunque con un sentido diferente, en las *Contribuciones* recurre a la metáfora mecanicista para desacreditar al despotismo (y al llamado sistema de equilibrio que las

monarquías absolutas propugnan en Europa), que reduce el hombre a una mera pieza del engranaje político. La libertad y la máquina estatal *contra natura* están en relación inversa (GA I, 1, 249).

24. GA I, 4, 92-93, 87 ss. Cf. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten*, en: G.W.F. Hegel. *Gesammelte Werke*, edición a cargo de H. Buchner y O. Pöggeler, Hamburgo, 1968, IV, pp. 444 ss.; *Differenzschrift*, IV, pp. 53 ss.; *System der Sittlichkeit*, Hamburgo, 1967, pp. 74 ss.; *System des transzendentalen Idealismus*, en: *Schellings Werke*, II, pp. 586-587.

25. Podemos también evocar aquí las expresiones empleadas en el fragmento del *Systemprogramm* sobre el Estado máquina: “el Estado es algo *mecánico*... Sólo lo que es objeto de la *libertad* se llama *idea*. ¡Por lo tanto, tenemos que ir más allá del Estado! Porque todo Estado tiene que tratar a hombres libres como a engranajes mecánicos [...]. Al mismo tiempo quiero sentar aquí los principios para una *historia de la humanidad* y desnudar hasta la piel toda la miserable obra humana: Estado, gobierno, legislación”. Y más adelante emerge la intuición novedosa de “una nueva mitología”, que podría engarzar con el final un tanto críptico de la *NDDN*: “esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que transformarse en una mitología de la *razón*”. Cuando la filosofía se torne mitológica y el pueblo se vuelva racional, entonces “reinará la unidad perpetua entre nosotros. [...] Sólo entonces nos espera la formación *igual de todas las fuerzas*... No se reprimirá ya fuerza alguna, reinará la libertad y la igualdad universal de todos los espíritus” (G.W.F. Hegel. *Escritos de juventud*, F.C.E., México, 1978, pp. 219-220). Las precarias alusiones a SCHELLING DE B. STOLLBERG-RILINGER EN SU LIBRO *DER STAAT ALS MASCHINE. ZUR POLITISCHEN METAPHORIK DES ABSOLUTEN FÜRSTENSTAATS* (DUNCKER & HUMBLLOT, BERLÍN, 1986, pp. 188, 214, 227, 237) APENAS VAN MÁS ALLÁ DE LA SIMPLE Y RETÓRICA MENCIÓN.

26. “Puédese, inversamente, mediante una analogía con los citados fines inmediatos de la naturaleza, aclarar cierto enlace que también, empero, se encuentra más en la idea que en la realidad. Así, en una transformación total, recientemente emprendida, de un gran pueblo en un Estado, se ha utilizado muy apropiadamente la palabra *organización*, a menudo para designar la sustitución de magistraturas, etc., y hasta del cuerpo entero del Estado. Pues cada miembro, desde luego, debe ser, en semejante todo, no sólo medio, sino también, al mismo tiempo, fin, ya que contribuye a efectuar la posibilidad del todo, y debe, a su vez, ser determinado por la idea del todo, según su posición y su función» (*Crítica del Juicio*, Ak. A, V, p. 375, nota).

27. Véanse las *Lecciones sobre el método del estudio académico* (1802), y en particular la décima (*Schellings Werke*, III, pp. 328 ss.; ed. cast. Madrid, Editora Nacional, 1984): “El mundo perfecto de la Historia sería por ello mismo una naturaleza ideal, el Estado, como el organismo externo de una armonía conseguida en la libertad misma, armonía de la necesidad y la libertad. La Historia, en la medida en la que tiene la formación de esta corporación como objeto preferente, sería Historia en el estricto sentido del término” (pp. 328-329). El recurso al organismo por Schelling y Fichte NO PUEDE HACERNOS OLVIDAR QUE SUS RESPECTIVAS CONCEPCIONES DE LA NATURALEZA SON INCOMPOSIBLES –COMO ATESTIGUA EL INTERCAMBIO EPISTOLAR ENTRE AMBOS DE NOVIEMBRE DE 1800 (GA III, 4, 359 ss.)–.

FAUSTINO ONCINA COVES

Universitat de València

Nueva deducción del derecho natural

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Traducción : Faustino Oncina Covas

NOTA DEL AUTOR

Es menester dejar constancia de la génesis de esta traducción, pues es la secante de dos proyectos inicialmente convergentes, pero ulteriormente divergentes. Margarita Vicedo realizó una versión, aunque incompleta, para su tesis de licenciatura. Yo hice lo mismo, en posesión ya de la edición histórico-crítica de la obra de Schelling –a la sazón todavía en estado naciente- para mi tesis doctoral y, merced a una estancia en el Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte de Fráncfort del Meno y en el Kant-Archiv de la Universidad de Maguncia, con miras a la preparación de una antología de artículos sobre filosofía del derecho de la década 1790-1800, espoleados la mayoría por la Revolución Francesa y escritos bajo la égida del Criticismo. Las versiones citadas han sido cuidadosamente cotejadas y revisadas por mí, y mía es, en consecuencia, la responsabilidad última, sobre todo en lo tocante a los posibles errores. Además, he creído conveniente añadir algunas notas aclaratorias tanto en el plano filológico, como en el de las fuentes históricas. Las cifras entre corchetes, intercaladas en la traducción, indican la paginación del texto alemán FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING. Historisch-kritische Ausgabe, I/3, edición a cargo de H. BUCHNER, W. G. JACOBS y A. PIEPER, Frommann, Stuttgart, 1982. También ha sido consultada la edición de Manfred Schröter: Schellings Werke, Erster Hauptband, Beck, Múnich, 1927 (3ª ed. 1979). Las notas a pie de página son del propio Schelling; las llamadas entre paréntesis corresponden a notas del traductor. (F. Oncina).

1 . Deducción de la ciencia del derecho en general y de su principio supremo

§ 1 Lo que no puedo realizar teóricamente, debo realizarlo prácticamente. Ahora bien, la razón aspira a lo incondicionado, que es inalcanzable por la razón teórica, pues no puede devenir nunca objeto para mí. En cuanto quiero aprehenderlo como objeto, retrocede a los límites de lo condicionado. Lo que es objeto para mí, sólo puede aparecer fenoménicamente; tan pronto como para mí sea más que fenómeno, queda aniquilada mi libertad.

§ 2 Si debo realizar lo incondicionado, entonces tiene que dejar de ser objeto para mí. He de pensar el ser último que sirve de fundamento a todo lo que existe, el ser absoluto que se revela en toda existencia, como idéntico a mí mismo, a lo que hay de último e inmutable en mí.

§ 3 ¡Sé! en el sentido más elevado de la palabra. ¡Deja de ser tú mismo fenómeno! ¡Esfuézate por devenir un ser en sí! Ésta es la exigencia suprema de toda filosofía práctica.

§ 4 Si eres un ser en sí, ninguna potencia (Macht) contraria puede cambiar tu estado (Zustand), ni limitar tu libertad. Luego esfuézate [140] por devenir un ser en sí, por ser absolutamente libre, esfuézate por someter a tu autonomía (Autonomie) toda potencia heterónoma; esfuézate, mediante la libertad, por desplegar tu propia libertad hasta lograr una potencia absoluta e ilimitable.

§ 5 Este mandato es incondicionado (unbedingt), porque exige un incondicionado (Unbedingtes). Por tanto, el esfuerzo (Streben) que exige debe ser también incondicionado, es decir, dependiente sólo de sí mismo y no determinable por ninguna ley extraña.

§ 6 Si mi esfuerzo no debe ser determinable en absoluto por una ley extraña, entonces, a la inversa, todo lo que se le opone a mi esfuerzo, tiene que ser determinado simplemente por mi esfuerzo. Proclamándome ser libre, me proclamo un ser que determina todo lo que se le opone, pero él mismo no es determinable por nada.

§ 7 Domino sobre el mundo de los objetos; en él no se revela ninguna otra causalidad salvo la mía. Me proclamo señor de la naturaleza y exijo que esté determinada enteramente por la ley de mi voluntad. Mi libertad relega todo objeto a los límites del fenómeno, y precisamente por eso le prescribe leyes que no puede transgredir. Sólo al Yo (Selbst) inmutable le corresponde autonomía; todo lo que no es este Yo -todo lo que puede devenir objeto- es heterónimo, es fenómeno para mí. El mundo entero es mi propiedad moral (1).

§ 8 Si debo dominar el mundo de los fenómenos y regir la naturaleza según leyes morales, la causalidad de la libertad debe entonces [141] revelarse (offenbaren) ¹ a través de la causalidad física. La libertad en general sólo puede proclamarse mediante la autonomía originaria. Así pues, esta causalidad física, aunque heterónoma según el objeto-esto es, determinable sólo por leyes de la naturaleza-, sin embargo, debe ser autónoma según su principio -esto es, inalcanzable por medio de una ley de la naturaleza-. Debe reunir en sí autonomía y heteronomía.

§ 9 Esta causalidad se llama vida. La vida es la autonomía en el fenómeno, el esquema de la libertad, en tanto que se revela en la naturaleza. Devengo por eso necesariamente un ser viviente.

§ 10 Hasta donde alcanza mi potencia física, doy mi forma a todo lo que existe, le impongo mis fines, lo utilizo como medio de mi voluntad ilimitada.

§ 11 Donde no basta mi potencia física, sólo hay resistencia (Widerstand) física; no puede haber para mí ninguna resistencia moral en la naturaleza. Lo que es físicamente imposible, sin embargo, es moralmente real, y, aunque lo que es moralmente real pueda ser físicamente imposible, en el mundo moral mi acción es realizada.

§ 12 La naturaleza está allí donde mi potencia física encuentra resistencia. Reconozco la superioridad de la naturaleza sobre mi fuerza (Kraft) física: como ser sensible me inclino ante ella, no puedo hacer más.

[142] § 13 Donde mi potencia moral encuentra resistencia, ya no puede haber naturaleza. Trémulo, me quedo quieto. ¡Aquí está la humanidad ! , pregonan a gritos frente a mí. No me está permitido (darf) hacer más.

§ 14 En su falta de límites mi libertad puede ser pensada sólo como una potencia que anula toda causalidad contraria. Por consiguiente, donde cesa de ser ilimitada, debe erigirse frente a ella otra causalidad incondicionada.

§ 15 En cuanto siento limitada mi libertad, reconozco que no estoy solo en el mundo moral, y diversas experiencias de libertad limitada me enseñan que estoy ² en un reino de seres morales a quienes corresponde, a todos ellos, esta misma libertad sin límites.

§ 16 Esta causalidad carece de límites precisamente porque en ningún lugar tiene ante sí su propio fin, porque su meta no está determinada objetivamente en ninguna parte. Tiende a lo incondicionado, pero no lo presupone, sino que se esfuerza sólo por realizarlo mediante una acción infinita.

[143] § 17 Su fin último no es objetivo, por consiguiente, no es empírico. Pero como se esfuerza por alcanzarlo sólo en una serie temporal infinita, su esfuerzo es empírico.

§ 18 Aunque el fin último de todos los seres morales es intelectual y, en consecuencia, idéntico, su esfuerzo, en tanto que esfuerzo empírico (§ 17), no es idéntico.

§ 19 Si todos los seres morales hubiesen alcanzado el fin supremo, su causalidad sería única e idéntica, no habría ningún conflicto (Widerstreit), sino una concordancia absoluta.

§ 20 Pero puesto que todos se esfuerzan por alcanzarlo sólo en el tiempo, su causalidad es tan diversa (no idéntica) como los objetos del mundo empírico.

§ 21 Luego la causalidad incondicionada de los seres morales deviene conflictiva en el esfuerzo empírico y comienzo a oponer mi libertad a la libertad de todos los demás.

§ 22 Sólo en tanto que pienso mi libertad en conflicto con otras causalidades iguales a ella, deviene ésta mi causalidad, es decir, una causalidad que no es la de los seres morales en general (del mundo moral en su conjunto). Llego a ser así individuo moral.

§ 23 No puedo (kann) dejar de afirmar mi libertad hasta que no sea satisfecha la exigencia: “¡Esfuérzate en pos de lo incondicionado!”. Pero no puedo afirmar mi libertad sin oponerla a la vez a la libertad de otros, en tanto que ésta

colisiona con la mía en el esfuerzo empírico. Por consiguiente, la individualidad (Individualität) de mi voluntad está sancionada por aquella exigencia suprema de la razón práctica.

[144] § 24 Pero precisamente esta exigencia se dirige a todos los seres morales. Todo ser moral no debe (soll), sino que necesariamente tiene que (muß) permanecer individuo hasta que haya cumplido aquella exigencia.

§ 25 Pero resulta imposible que todo ser moral afirme su libertad mientras la libertad incondicionada de los seres morales sea contradictoria en su esfuerzo empírico.

§ 26 Aunque la causalidad absoluta, pensada puramente, nunca puede contradecirse, sin embargo, la causalidad empírica absoluta de uno anula (hebt auf) toda causalidad empírica del otro. La actividad empírica ilimitada de uno pone pasividad empírica ilimitada en el otro.

§ 27 Todo ser moral debe afirmar su libertad en general (überhaupt). Pero esto no es posible más que si todo ser moral renuncia a la libertad empírica ilimitada. En efecto, la libertad empírica ilimitada conduce a un conflicto infinito en el mundo moral (§ 26).

§ 28 Todo ser moral debe abandonar su libertad empírica sin límites para salvar su libertad en general; debe dejar de manifestarse como individuo por su esfuerzo, en tanto que empírico, para afirmarse como tal por su esfuerzo en general.

§ 29 Imaginemos que todos los seres morales se esfuerzan por afirmar su propia individualidad; este esfuerzo universal de todos los seres morales en pos de la individualidad en general debe entonces limitar el esfuerzo de cada ser moral particular en pos de la individualidad empírica, [145] de tal manera que el esfuerzo empírico de todos los demás pueda coexistir con el suyo.

§ 30 Imaginemos que todos los seres morales quieren (wollen) en general; este querer universal de todos los seres morales debe entonces limitar el querer empírico de cada individuo particular, de tal modo que el querer de todos los demás pueda al mismo tiempo coexistir con el suyo.

§ 31 Aquí pasamos desde el terreno de la moral (Moral) al de la ética (Ethik). La moral en general establece un mandato (Gebot) que se dirige sólo al individuo

y no exige más que la ipseidad (Selbstheit) absoluta del individuo; la ética establece un mandato que presupone un reino de seres morales y asegura la ipseidad de todos los individuos mediante la exigencia (Forderung) que dirige al individuo.

§ 32 Por tanto, el mandato de la ética no debe contener la expresión de la voluntad individual, sino la de la voluntad universal (allgemeinen Willens) (3).

§ 33 Pero este mandato de la ética (§ 32) depende únicamente del mandato más elevado de la moral (§ 3). La ética establece la voluntad universal como ley sólo para garantizar la voluntad individual mediante la universal. No reclamo mi individualidad porque me someto a la voluntad universal, sino que, por el contrario, me someto a la voluntad universal porque pretendo conquistar mi individualidad. La voluntad universal está condicionada por la individual, no la individual por la universal.

§ 34 Aquello que determina la voluntad universal es la forma de la voluntad individual (libertad) en general, prescindiendo de toda materia del querer. [146] Por consiguiente, la materia de la voluntad universal está determinada por la forma de la voluntad individual, y no a la inversa.

§ 35 La forma de la voluntad universal es la libertad en general, la materia es la moralidad (Moralität). Luego la libertad no depende de la moralidad, sino la moralidad de la libertad. No porque y en tanto que soy moral, soy libre; sino que, porque y en tanto que quiero ser libre, debo ser moral.

§ 36 El problema de toda ética es el siguiente: conservar la libertad del individuo mediante la libertad universal, la voluntad individual mediante la universal, o (puesto que la voluntad del individuo puede contradecir la de los demás sólo en cuanto deviene empírica (material)) hacer concordantes la voluntad empírica de todos y la voluntad empírica del individuo.

§ 37 Si me pienso como individuo en oposición a todos los demás, se plantea entonces la cuestión de si la voluntad empírica de todos los otros debe llegar a ser idéntica a mi voluntad o si mi voluntad individual debe llegar a ser idéntica a la de todos los otros.

§ 38 Si la voluntad de todos los demás debe llegar a ser idéntica a mi voluntad como tal, anulo con ello la voluntad de todos los otros como individuos, esto

es, la voluntad universal no está condicionada por la voluntad individual (§ 33); el supuesto se contradice a sí mismo.

§ 39 Si, a la inversa, mi voluntad, en cuanto es voluntad individual, debe ser determinada por la voluntad de todos los demás, la voluntad individual está entonces condicionada por la universal; lo que es nuevamente imposible (§ 33).

§ 40 Luego no puede darse ninguno de los casos o deben darse ambos. Pero ambos pueden darse sólo si la voluntad del individuo [147] y la voluntad de todos (Wille Aller) son conceptos recíprocos, es decir, si la voluntad de todos es al mismo tiempo la voluntad del individuo y la voluntad del individuo es al mismo tiempo la voluntad de todos (4).

§ 41 Sólo merced a que la voluntad individual y la voluntad universal devienen conceptos recíprocos, cumpla la condición bajo la que se da únicamente un mandato ético (§ 33). No debo obrar como obran todos los demás; sino, inversamente, es como yo obro que deben obrar todos los demás. Pero para que todos los otros obren como yo lo hago, debo obrar como todos los otros pueden hacerlo. Sólo por la adhesión de la voluntad de todos los demás a la mía, se torna mi voluntad la voluntad de todos; sólo por la adhesión de mi voluntad a la voluntad de todos los demás, su voluntad deviene la voluntad de cada individuo, de la misma manera que la unidad sólo por la adición de la pluralidad, y la pluralidad sólo por la adición de la unidad, devienen universalidad.

§ 42 Sólo en cuanto pienso la voluntad en general como originariamente absoluta (absolut) , puedo pensar la voluntad de todos los demás como limitada a la condición de la mía, y la mía como limitada a la condición de la voluntad de todos los demás. Por consiguiente, la limitación de la voluntad individual por medio de la voluntad universal presupone la ausencia de límites originarios de la voluntad.

§ 43 Sólo en cuanto limito mi voluntad a la condición de la voluntad de todos los demás y la voluntad de todos los demás a la condición de la mía, puedo pensar la voluntad en general como absoluta, y el problema de la voluntad absoluta, tal como lo plantea la moral, se resuelve en la ética merced a la concordancia (Übereinstimmung) universal de la voluntad de todos los individuos.

§ 44 La voluntad individual está entonces limitada por la voluntad universal sólo en cuanto se convierte en absoluta mediante esta limitación, y es [148] absoluta sólo en cuanto está limitada a la condición de la voluntad universal.

§ 45 El mandato supremo de toda ética reza así: obra de tal modo que tu voluntad sea voluntad absoluta; obra de tal modo que el mundo moral entero pueda querer tu acción (según su materia y su forma); obra de tal modo que mediante tu acción (según su contenido y su forma) ningún ser racional sea puesto como mero objeto, sino como sujeto cooperante (mithandelndes).

§ 46 En cuanto obro conforme a esta ley, reniego de mi individualidad; es decir, deo de oponer mi libertad a la libertad de otros seres morales. Pero deo de oponer mi libertad a la de otros seres morales sólo para que, inversamente, éstos dejen de oponer su libertad a la mía.

§ 47 Puesto que la voluntad universal está condicionada por la individual (§ 33), y no a la inversa, la voluntad universal también puede determinar la materia de mi acción sólo en cuanto está condicionada por la voluntad individual, esto es, puedo someterme a la voluntad universal sólo en cuanto mediante ella afirmo la voluntad individual.

§ 48 Puesto que en general me pienso como individuo sólo en tanto que mi libertad se opone a otra libertad (§ 22), puedo afirmar también mi voluntad como tal sólo en oposición (Gegensatz) a otra voluntad.

§ 49 Afirmo la individualidad de mi voluntad en particular:

a) frente a la voluntad universal, no según la materia, sino según la forma:

[149] Determino la materia de mi voluntad por la voluntad universal, a fin de que la voluntad de todos los demás esté condicionada por la forma de mi voluntad. Pues sólo la materia de mi acción (aquello que acontece en virtud de ella), no su forma (libertad del querer), depende de la voluntad universal.

Y a la inversa, no la materia, sino la forma de mi voluntad (libertad) condiciona la materia de la voluntad universal.

§ 50 Afirmo la individualidad de mi voluntad:

b) en oposición a la voluntad individual:

Mi voluntad se somete a la voluntad universal a fin de que no se someta a ninguna voluntad individual.

O: Me impongo la voluntad universal como ley a fin de que mi voluntad sea ley de toda otra voluntad.

§ 51 Precisamente así afirmo la individualidad de mi voluntad

c) en oposición a la voluntad en general.

Mi voluntad se somete a la voluntad universal para que su esfuerzo en general no sea opuesto a ningún otro esfuerzo, ni su querer en general a ningún otro querer; es decir, para que ella devenga potencia absoluta, ilimitable (§ 45).

[150] § 52 Por consiguiente, la ética no puede simplemente anular (aufheben) la individualidad de mi voluntad según la materia, sin afirmarla a la vez según la forma; y a la ética, esto es, a la parte de la moral que exige universalidad de la voluntad según la materia, debe oponerse otra ciencia que afirme la individualidad de la voluntad según la forma.

§ 53 Esta ciencia admitida problemáticamente debe ser determinable por entero sólo en contraposición a la ética, y todos sus problemas deben poder ser deducidos a partir de esta antítesis.

§ 54 La ética exige que la voluntad individual sea idéntica a la universal. Ahora bien, la voluntad individual puede ser diferente de la voluntad universal sólo en cuanto está determinada materialmente (§ 26); luego tampoco se puede exigir la identidad de la voluntad individual con la universal sin anular la materia de la voluntad individual como tal, esto es, sin que yo deba obrar en contra de la voluntad individual según la materia. Pero que yo obre contrariamente a la voluntad individual sólo puede ser ordenado, exigido imperativamente (mediante un deber).

§ 55 En cambio, no puede exigirse que obre conforme a la forma de la voluntad individual. Que yo soy en general y que soy quien soy, es la afirmación incondicionada que sirve de fundamento a todas las afirmaciones categóricas.

§ 56 La proposición que afirma la individualidad de la voluntad sería, así pues, un principio teórico, absolutamente categórico, si no se le opusiese en la ética un mandato que anula la voluntad individual como tal según la materia (§ 54).

[151] § 57 Por consiguiente, esta proposición no puede afirmar simplemente la individualidad de la voluntad según la forma, sin afirmarla a la vez como mera posibilidad en relación con aquel mandato. Pues, de otro modo, debería afirmarla en relación con dicho mandato o bien como realidad o bien como imposibilidad. Pero ninguna de las dos alternativas puede tener lugar.

§ 58 Si la afirmase mediante aquel mandato como realmente puesta, entonces la afirmaría como mandada. Pero la individualidad de la voluntad no puede en absoluto ser mandada (§ 55).

§ 59 Si la afirmase como imposible en relación con este mandato, la afirmaría como simplemente anulada por el mandato mismo; lo que de nuevo es inconcebible (§ 52).

§ 60 La proposición que afirma la individualidad de la voluntad es en sí y por sí misma una proposición categórico-teórica (¡Yo (Ich) soy Yo!). Pero la misma proposición, en tanto que la afirma en relación con el mandato que suprime (aufhebt) la individualidad de la voluntad según la materia, es una proposición problemático-práctica, que permite la individualidad de la voluntad sólo según la forma.

§ 61 Pero la ciencia admitida problemáticamente, que afirma la individualidad de la voluntad (§ 52), debe efectivamente ser establecida en oposición a la ciencia que anula la individualidad de la voluntad (§ 52); por consiguiente, incluso en aquella ciencia la individualidad de la voluntad puede afirmarse según la forma sólo como posibilidad práctica.

[152] § 62 Posible en general significa lo que no es en absoluto, pero que justo por eso no está bajo una determinada condición. Se llama real a lo que, ciertamente, es, pero precisamente por esta razón es sólo bajo una determinada condición. Lo que pierde lo posible en su carácter de existencia, lo gana en el de incondicionado, y lo que lo real gana en el de existencia, lo pierde en el de incondicionado.

§ 63 La posibilidad, pensada prácticamente (en relación con la ética), consiste en lo que (desde el punto de vista práctico) no es pura y simplemente, pero por esa misma razón tampoco está bajo la determinada condición de un mandato; la realidad, pensada igualmente desde un punto de vista práctico,

consiste en lo que es, mas sólo bajo la determinada condición de un mandato (es sólo porque debe ser).

§ 64 Debo (soll) hacer lo que es prácticamente real; y lo que debo, es conforme al deber (pflichtgemässig) , adecuado al deber. El deber es aquello que es simplemente porque debe ser.

§ 65 Lo que es teóricamente posible, puedo (kann) hacerlo. Lo que es prácticamente posible, me está permitido (darf) hacerlo. Lo que me está permitido se llama, según el uso común del lenguaje, justo (recht) en general, y la misma posibilidad práctica por la que algo deviene justo, se llama el derecho (das Recht) en general. Justo [Derecho, *Recht*] es lo que no es prácticamente real de modo necesario; pero precisamente por esta razón tampoco se halla bajo la determinada condición de un mandato (5).

§ 66 Por eso debo hacer todo lo que constituye un deber, un mandato (§ 64). Pero la proposición que únicamente puede enunciar un mandato es la que anula mi voluntad según la materia (§ 54); ahora bien, mi voluntad es anulada según la materia por la voluntad universal; en consecuencia, constituye un deber todo lo que es conforme a la materia de la voluntad universal.

§ 67 Me está permitido todo lo que es justo, posible prácticamente (§ 65). Pero la proposición que únicamente puede enunciar una posibilidad práctica es la que [153] afirma la individualidad de la voluntad según la forma (en oposición a la no-individualidad de la voluntad según la materia) (§ 57). Por consiguiente, es posible prácticamente todo lo que afirma en mí la individualidad de la voluntad según la forma, o, puesto que la individualidad de la voluntad es la forma de la voluntad en general, es entonces posible prácticamente, esto es, justo, todo lo que es conforme a la forma de la voluntad en general o (lo que es lo mismo) a la forma de la voluntad universal.

§ 68 Así pues, la ciencia admitida problemáticamente arriba, que me enseña a afirmar la individualidad de la voluntad, podría ser sólo la ciencia del derecho en general, y el principio supremo de toda filosofía del derecho sería el siguiente:

Tengo un derecho a todo aquello mediante lo cual afirmo la individualidad de mi voluntad según la forma, o bien:

Tengo un derecho a todo lo que es conforme a la forma de la voluntad en general (sin lo que la voluntad debería dejar de ser voluntad).

§ 69 La ciencia del derecho (que durante mucho tiempo no estuvo separada de la moral y que hasta hoy, en lo que concierne a su relación con esta ciencia, estaba completamente indeterminada) se afirma, en consecuencia, única y exclusivamente en oposición a la ciencia del deber (6).

§ 70 En efecto, la voluntad en general puede devenir individual sólo en oposición a la voluntad universal, así como la voluntad universal es voluntad universal sólo en oposición a la voluntad individual. Sin esta oposición no habría más que una voluntad absoluta, que no podría llamarse ni individual ni universal.

[154] § 71 El problema de toda filosofía moral es el de una voluntad absoluta. Ésta puede alcanzarse en un mundo moral sólo mediante la unión de la suprema individualidad con la suprema universalidad de la voluntad. Una voluntad de todos comprendería a la vez la máxima libertad ilimitada y la máxima conformidad con la ley.

§ 72 La ética resuelve el problema de la voluntad absoluta haciendo la voluntad individual idéntica a la universal; la ciencia del derecho lo solventa haciendo la voluntad universal idéntica a la individual. Si ambas hubiesen cumplido perfectamente sus respectivos cometidos, dejarían de ser ciencias opuestas.

§ 73 Puesto que los principios fundamentales del derecho problemáticamente afirmativos son determinables sólo en oposición a la voluntad universal (el deber), pueden establecerse en la doctrina de los deberes sólo como principios categóricamente negativos. Sólo lo contrario de lo que la doctrina del derecho admite como posible, puede ser negado imperativamente en la doctrina de los deberes (que procede categóricamente). La posibilidad no puede afirmarse más que problemáticamente; pero categóricamente puede ser sólo negada.

§ 74 Luego en la ética el principio supremo de todo derecho sólo puede enunciarse negativamente:

No te está permitido absolutamente nada que anule la individualidad de la voluntad según la forma; o bien no te está permitido absolutamente nada que anule la voluntad en general (según la forma) .

[155] § 75 Estos imperativos negativos no pueden aparecer en modo alguno en la doctrina del derecho, porque en ella no puede presentarse ningún mandato (ni afirmativo ni negativo) (§ 55).

2. Análisis del principio supremo y deducción de los derechos originarios

§ 76 Así como la filosofía teórica se eleva a la síntesis más alta posible a través de una serie de síntesis, la filosofía práctica, a la inversa, desciende hacia una tesis absoluta por una serie de análisis; y, así como el proceder de la filosofía teórica es sintético, el de la filosofía práctica debe ser analítico.

§ 77 Todos los derechos originarios deben ser deducidos analíticamente del concepto de derecho en general. El derecho en general, según la mera forma, es idéntico al derecho según la materia, pues la materia del derecho está determinada por la forma del derecho y no al revés.

A

§ 78 Me está permitido (darf) en general y me está permitido algo. Se puede así diferenciar entre materia y forma del estar permitido (Dürfen) .

§ 79 La forma del estar permitido es la posibilidad práctica. Pero la posibilidad práctica no es sino la independencia de la voluntad individual respecto de la universal (porque sólo en virtud de la oposición a la voluntad universal puede determinarse algo como posibilidad práctica y, a la inversa, sólo en virtud de la oposición a la voluntad individual puede determinarse algo como imposibilidad práctica). Pero esto precisamente (la independencia respecto de la voluntad universal) [156] es la materia de todo derecho. El derecho, según la materia, no es sino lo que se produce independientemente, incluso en oposición a la voluntad universal, por la mera forma de la voluntad individual.

§ 80 La materia del estar permitido se encuentra entonces determinada por la forma del estar permitido, no a la inversa; y el principio supremo del derecho también podría expresarse así:

Es posible prácticamente todo aquello mediante lo que se afirma la posibilidad práctica en general (la individualidad de la voluntad según la forma); o bien:

Me está permitido todo aquello mediante lo que afirmo el estar permitido en general (según la forma).

§ 81 Si la materia del estar permitido no fuese determinada por su forma, no sería determinada por la voluntad individual (§ 79), sino por la universal; pero lo último es contradictorio, puesto que el estar permitido en general sólo es pensable en contraposición a la voluntad universal (§ 79).

§ 82 Si la materia del estar permitido se halla determinada por su forma, no puedo afirmar la forma del estar permitido sin afirmar a la vez su materia.

§ 83 Por consiguiente, en tanto que tengo inmediatamente un derecho a la forma de mi voluntad, necesariamente tengo también, mediatamente, un derecho a su materia.

§ 84 En tanto que afirmo la materia de mi voluntad, afirmo también su forma, y a la inversa; y en tanto que es anulada la materia de mi voluntad como tal, también es anulada su forma.

[157] § 85 ³ La forma de mi querer en general es la libertad. Ahora bien, la libertad es el atributo de la voluntad en tanto que esta última es siempre el sujeto, nunca el objeto de una determinación, es decir, en tanto que no está determinada por la materia (el objeto) de su querer, sino que la materia está determinada por la voluntad (ihn) ⁴.

[158] § 86 La libertad, considerada en general y en sí, no puede ser objeto de determinación alguna, ni siquiera objeto de una acción por la cual sería anulada. Por el contrario, la materia (el objeto) de mi libertad puede devenir nuevamente el objeto de una libertad opuesta, es decir, puede ser anulada como materia de *mi* voluntad.

§ 87 Por consiguiente, la forma de mi voluntad puede ser anulada sólo en tanto que se anula su materia, y la materia de mi voluntad no puede ser anulada sin que sea anulada a la vez su forma.

§ 88 Puesto que el problema de toda filosofía del derecho no es sino el de afirmar la forma de la voluntad individual, pero ésta no puede ser afirmada

contra cada voluntad opuesta a ella más que mediante su materia, el principio inmediato de todo derecho, que se desprende de lo anterior, es el siguiente:

Te está permitido todo aquello por medio de lo cual afirmas la materia de tu voluntad, en cuanto está condicionada por su forma.

§ 89 El derecho a la materia vale, por consiguiente, sólo en cuanto está condicionado por el derecho a la forma; me está permitido afirmar la materia de mi voluntad sólo en cuanto afirmo a la vez la forma de la voluntad.

§ 90 La forma de la voluntad se afirma sólo en oposición a la materia de la voluntad, es decir, sólo en tanto que esta última es determinada absolutamente por ella, por consiguiente, en relación a ella [159] es absolutamente no-determinada (esto es, absolutamente determinable).

§ 91 Todos los problemas de la filosofía del derecho se refieren a la posibilidad de afirmar la forma de la voluntad. Luego todos deberían ser desarrollados a partir de esta oposición entre la forma y la materia de la voluntad.

§ 92 Si la materia de mi voluntad en relación a su forma debe pensarse como absolutamente no-determinada, esto es, como absolutamente determinable, entonces ella, como materia de mi voluntad, debe ser determinada o determinable exclusivamente por esta voluntad.

§ 93 De ahí se sigue que todos los problemas de la filosofía del derecho pueden ser deducidos a partir de la oposición de mi voluntad a cualquier otra causalidad determinante.

§ 94 La materia de mi voluntad como tal puede en general ser determinada sólo por la voluntad en general, a saber, o por la voluntad universal o por la voluntad individual.

§ 95 Por consiguiente, todos los problemas de la filosofía del derecho pueden deducirse de la oposición a la voluntad en general -a la voluntad individual y a la voluntad universal-.

[160]

B

AA. El derecho en oposición a la voluntad universal

§ 96 Someto la materia de mi voluntad a la voluntad universal sólo en tanto que la materia de la voluntad universal está condicionada por la forma de mi voluntad. Así pues, tendría un derecho contra la voluntad universal sólo en el caso de que su materia fuese contraria a la forma de mi voluntad.

§ 97 Pero la materia de la voluntad universal nunca puede ser contraria a la forma de mi voluntad. En efecto, lo que determina la materia de la voluntad universal es única y exclusivamente la forma de la voluntad individual. No parece entonces posible ningún conflicto entre la materia de la voluntad universal y la forma de la individual (esta dificultad es, sin duda, la razón por la que hasta ahora los teóricos del derecho natural no se atrevieron a hablar de un derecho contra la voluntad universal).

§ 98 En cambio, la forma de mi voluntad puede ser contraria a la materia de la universal. Pues aunque la voluntad universal, según la materia, esté determinada invariablemente por la forma de mi voluntad, sin embargo, ésta (la forma de mi voluntad) se halla absolutamente indeterminada (unbestimmt), y no es determinable en general por ninguna materia, ni siquiera por la materia de la voluntad universal. En realidad, no consiste sino en lo absolutamente indeterminado (Unbestimmtheit) respecto a toda la materia del querer, es decir, en que la materia de la voluntad está condicionada única y exclusivamente por la voluntad, y no a la inversa, la voluntad por la materia; en suma, en que obro como quiero y no quiero como obro.

[161] § 99 Ahora bien, suponiendo que obro como yo quiero y no como quiere la voluntad universal, suponiendo que la materia de mi voluntad esté determinada por su forma (la libertad), contrariamente a la voluntad universal, se plantea la cuestión de si mi acción es anulada por la voluntad del mundo moral o la voluntad del mundo moral por mi acción.

§ 100 Frente a la voluntad universal tengo un derecho sólo a la forma de mi voluntad. Así como, en oposición a la materia de la voluntad universal, tengo un derecho a la forma de mi voluntad, la voluntad universal tiene inversamente, en oposición a la forma de mi voluntad, un derecho a la materia de mi voluntad. La cuestión que se plantea es si puede hacer valer este derecho.

§ 101 La materia de mi voluntad está condicionada por su forma, y la materia no puede ser anulada sin anular a la vez la forma (§ 87). Por consiguiente, la voluntad universal no puede ejercer su derecho a la materia de la voluntad individual sin ejercer a la vez un derecho a su forma, esto es, sin anular mi derecho a ella.

§ 102 Pero la materia de la voluntad universal está determinada por la forma de la voluntad individual (§ 34). La voluntad universal como tal no puede querer que sea anulada la forma de mi voluntad ni, por consiguiente, su materia, en tanto que ella está condicionada por la forma de mi voluntad. De ahí se sigue que el derecho de la voluntad universal sobre la voluntad individual es un derecho imperfecto (unvollkommenes), porque no puede ejercerlo sin anular la voluntad en general y con ésta a sí misma.

§ 103 Si la voluntad del mundo moral es anulada por mi voluntad, lo es sólo según la materia, pues no podía determinar la forma de mi voluntad (§ 49); [162] luego mediante mi acción, en tanto que es contraria meramente a la materia de la voluntad universal, no puede anularse ninguna acción que pertenezca a la voluntad universal según la forma.

§ 104 Puesto que estoy autorizado (berechtigt) para [hacer] todo lo que no contradice la forma de la voluntad universal (§ 67), estoy entonces autorizado para anular la voluntad universal según la materia. Pero lo estoy únicamente en tanto que la materia de mi acción está condicionada por la forma de la voluntad individual, es decir, en tanto que no es contraria ella misma a la forma de la voluntad individual o, lo que es equivalente, a la de la voluntad universal.

§ 105 El principio “Frente a la voluntad universal me corresponde un derecho a la forma de mi voluntad” puede ser determinado como sigue:

I. Frente a la voluntad universal, tengo un derecho sobre la ipseidad (Selbstheit) de la voluntad, incluso según la materia, en tanto que así afirmo mi derecho sobre la ipseidad de la voluntad según la forma.

§ 106 Sin embargo, no puedo ponerme nunca en el caso de afirmar la individualidad (Individualität) de mi voluntad según la forma contra la voluntad universal. La voluntad universal, desde el momento en que aspirara

(strebt) a anular, según la materia y la forma, cualquier voluntad, dejaría de ser voluntad universal. Lo es sólo en cuanto está condicionada por la voluntad individual.

§ 107 En consecuencia, este derecho a la individualidad de mi voluntad según la materia (§ 106) nunca puede hacerse valer contra la voluntad universal. En efecto, si hubiese algún derecho a anular una voluntad cualquiera según la materia y la forma, este derecho podría corresponderle sólo a una voluntad individual.

[163] § 108 El problema expuesto anteriormente se transforma en el siguiente: ¿Le está permitido a una voluntad individual ser la ejecutora del derecho que, en lo que atañe a la materia de mi voluntad, le corresponde a la voluntad universal?

§ 109 Pero este problema nos conduce por sí solo al siguiente problema más general: ¿Puede acaso corresponderle a una voluntad individual un derecho contra una voluntad individual?

BB. El derecho en oposición a la voluntad individual

§ 110 Mi voluntad se somete a la voluntad universal para no subordinarse a ninguna individual (§ 50), esto es, afirmo mi individualidad pura y simplemente (schlechthin) en oposición a cualquier otra individualidad.

§ 111 Sólo la voluntad universal, no la individual, debe determinar la materia de mi voluntad. Así es establecido el principio:

II. Tengo un derecho a la materia de mi voluntad en oposición a cualquier voluntad individual.

§ 112 Puedo tener un derecho frente a cualquier voluntad individual (§ 109) sólo en cuanto ésta se esfuerza (strebt) por anular mi voluntad, y el principio formal general, que afirma el derecho en oposición a la voluntad individual, es el siguiente: Una voluntad individual que se esfuerza por anular otra voluntad, y en la medida en que lo hace, es anulada absolutamente por ésta.

§ 113 Si, por consiguiente, afirmo mi voluntad al anular la de otro, se presupone siempre que éste se esfuerza por anular la mía. [164] Ahora bien, la ley de la voluntad universal exige querer lo que todos los seres morales pueden

querer (§ 45), por tanto, no es posible que las dos voluntades en conflicto sean conformes a la ley (*gesetzmässig*), sino que necesariamente ambas, o al menos una de ellas, deben ser contrarias a la ley (*gesetzwidrig*).

1. Primer caso: ambas son contrarias a la ley según la materia.

§ 114 Del principio anteriormente establecido, según el cual la materia de la voluntad universal está condicionada por la forma de la voluntad individual (§ 34), se siguen inmediatamente estos principios:

a. Puedo obrar en contra de la materia de la voluntad universal (la moralidad), sin obrar también en contra de la forma de la voluntad individual (la libertad); puedo anular la voluntad universal según la materia, sin anular la voluntad en general según la forma.

b. No puedo obrar contra la forma de la voluntad universal (la libertad individual), sin obrar a la vez contra la materia de la voluntad universal (la moralidad).

c. No puedo obrar conforme a la voluntad universal según la materia, sin obrar a la vez de acuerdo con su forma (la libertad de la voluntad en general).

d. Puedo obrar con arreglo a la forma de la voluntad universal (la libertad), sin obrar a la vez en conformidad con la materia de la voluntad universal (la moralidad).

§ 115 En la colisión (Collision) de voluntades contrarias a la ley, son posibles de nuevo dos casos:

a. Ambas son contrarias a la ley también según la forma; es decir, ambas persiguen anularse mutuamente.

[165] § 116 Tengo el derecho de anular absolutamente cualquier voluntad individual, en cuanto ésta se esfuerce por anular la mía. Por consiguiente, voluntades opuestas, que persiguen anularse recíprocamente, poseen también el derecho de anularse recíprocamente, esto es, ninguna de las dos tiene el derecho de afirmarse contra la otra.

§ 117 De donde resulta el principio:

α. Acciones formalmente contrarias a la ley, en cuanto entran en colisión como tales, poseen un derecho recíproco una frente a la otra. Ambas están recíprocamente, una para la otra, fuera de la ley. Allí donde concurren sus

voluntades opuestas, en su esfuerzo empírico, en el mundo de los fenómenos, las dos se anulan mutuamente si son iguales tanto respecto del poder (Können) como respecto del estar permitido (Dürfen).

b. Una de ellas es contraria a la ley también según la forma, y se esfuerza por anular la otra.

§ 118 Una voluntad que es contraria a la ley según la forma, lo es, precisamente por esto mismo, también según la materia (§ 114, b). Si fuera anulada sólo por ser contraria a la ley según la materia, entonces la forma del querer en ella estaría condicionada por la materia del querer; lo que es imposible (§ 90).

§ 119 Por consiguiente, una voluntad que es contraria a la ley según la forma, es anulada absolutamente, sin ninguna consideración, no obstante, al hecho de que es contraria a la ley en lo que atañe a su materia (materiale Gesetzwidrigkeit), luego sólo en tanto que se esforzaba por anular la voluntad de otro.

§ 120 Es anulada enteramente por la voluntad del otro, no en tanto que ésta es contraria a la ley según la materia, sino en tanto que es voluntad en general, sin ninguna consideración a la materia del querer.

[166] § 121 En consecuencia, también la cuestión arriba planteada (§ 108) debe ser simplemente negada. Una voluntad individual conforme a la ley nunca puede anular la que es materialmente contraria a la ley, porque jamás puede anularla sin convertirse ella misma en contraria a la ley según la forma y, precisamente por ello, también según la materia. Una voluntad individual nunca puede exigir el ejercicio (exequiren) del derecho de la voluntad universal sobre la materia de la voluntad individual.

§ 122 De aquí se sigue el principio:

β. Tengo un derecho sobre mi voluntad materialmente contraria a la ley frente a toda otra voluntad formalmente contraria a la ley; o bien: poseo un derecho frente a cualquier voluntad contraria a la ley, en tanto que de esta manera afirmo mi voluntad contraria a la ley (formalmente).

2. Segundo caso: sólo una de las dos voluntades es contraria a la ley según la materia.

§ 123 Ninguna voluntad puede ser conforme a la ley según la materia, sin serlo a la vez según la forma (§ 114). Por consiguiente, la voluntad conforme a la ley nunca puede aspirar a anular la voluntad contraria a la ley materialmente.

§ 124 Así pues, si tiene lugar un conflicto entre la voluntad conforme a la ley y su contraria, la razón de ello no puede radicar en la primera. Sólo la voluntad contraria a la ley puede perseguir la supresión de la voluntad del otro.

§ 125 Por consiguiente, también la voluntad contraria a la ley (§ 112) es absolutamente anulada en el conflicto con la voluntad conforme a la ley, no en cuanto es materialmente contraria a la ley (contraria a la voluntad universal), sino en cuanto es formalmente contraria a la ley (opuesta a la voluntad individual).

[167] § 126 En cambio, la voluntad conforme a la ley se afirma en oposición (Gegensatz) a su voluntad contraria, no porque sea conforme a la ley materialmente, sino porque lo es formalmente. En este conflicto entre ambas voluntades, me pregunto acerca de la conformidad material de una de ellas con la ley ([legalidad material], *Gesetzmässigkeit*) sólo para demostrar así la contrariedad formal de la otra respecto a la ley ([ilegalidad formal], *Gesetzwidrigkeit*).

§ 127 De lo anterior resulta el siguiente principio:

γ . Tengo un derecho sobre mi voluntad (materialmente) conforme a la ley frente a cualquier voluntad (formalmente) contraria a la ley.

§ 128 Sólo en oposición a una voluntad individual puede haber un derecho sobre una voluntad conforme a la ley. Pues en oposición a la voluntad universal sólo existe un derecho (formal) sobre una voluntad contraria a la ley, y, en relación con ella, sólo un deber para con la voluntad conforme a la ley.

CC. El derecho en oposición a la voluntad en general

§ 129 En oposición a la voluntad individual y a la voluntad universal no me corresponde en general más que un derecho sobre acciones conformes formalmente a la ley. Pero allí donde ya no hay voluntad alguna, tampoco hay modo de obrar ni conforme ni contrario a la ley; mi voluntad deviene potencia absoluta e ilimitada.

§ 130 En el ámbito de la naturaleza cesa todo querer (Wollen). Este ámbito es el de la heteronomía. Por tanto, aquí ya no puede oponerse mi voluntad a ninguna otra, [168] y mi derecho sobre la naturaleza debe ser un derecho que afirmo en oposición a toda voluntad en general.

§ 131 Manifiesto mi libertad por el solo hecho de dominar (herrschen) todo lo que es heterónimo (§ 6). Poseo un derecho a todo aquello por lo que afirmo mi libertad. Así se obtiene este principio:

III. Tengo un derecho a afirmar, contra toda voluntad, la ipseidad de mi voluntad mediante un dominio ilimitado de la naturaleza.

§ 132 La autonomía (Autonomie) debe predominar absolutamente sobre la heteronomía. Todo lo que es objeto debe comportarse pasivamente frente a la espontaneidad ([autoactividad], Selbstthätigkeit) de un sujeto moral.

§ 133 Si todo objeto debe comportarse con absoluta pasividad frente a la autonomía, el objeto, en tanto que está determinado por la autonomía, ya no debe ser ulteriormente determinable por una autonomía contrapuesta (entgegengesetzte). Mi predominio sobre los objetos debe afirmarse absolutamente frente a toda otra voluntad.

§ 134 De lo contrario, se presupondría que el objeto no se comporta de modo absolutamente (schlechthin) pasivo frente a la autonomía, mediante la que está ya determinado. Si se ha comportado de modo puramente pasivo respecto a mi voluntad, es por ello =0 para cualquier otra voluntad. Deja de ser objeto para todo otro ser moral.

§ 135 Si los objetos en general no se comportasen de manera absolutamente pasiva frente a la libertad de la voluntad, no podría haber en realidad ningún conflicto de la libertad en relación con ellos. En efecto, si no fuesen absolutamente determinados por la libertad de un ser moral, ninguna acción libre podría sustraerlos, como objetos, a toda voluntad extraña (fremden), incluso permanecerían siempre determinables heterónomamente. Pero entre autonomía y heteronomía no puede haber ninguna colisión.

[169] § 136 Sólo porque la voluntad libre determina absolutamente los objetos, a la autonomía, en cuanto se refiere a un objeto espontáneamente determinado (selbstthätigbestimmtes), ya no se le contrapone la heteronomía del objeto,

sino la autonomía del sujeto determinante (bestimmenden). Pero la autonomía, en el conflicto con la autonomía, o bien se anula absolutamente o bien se limita recíprocamente a las condiciones bajo las cuales puede subsistir la libertad de todos los seres morales.

§ 137 La autonomía absolutamente ilimitada se presenta sólo donde existe la mera naturaleza, esto es, donde ninguna acción de la voluntad libre ha determinado aún la naturaleza. Únicamente en el mundo físico como tal no puede haber para mí, en tanto que ser moral, ninguna resistencia (§11 ss.).

§ 138 Mi libertad es diferente de la libertad en general sólo por limitación. En consecuencia, allí donde mi libertad es ilimitada, es idéntica a la libertad en general, es decir, deja de ser libertad individual. Luego mi libertad, en tanto que se refiere a la espontánea determinación de los objetos, deja de ser libertad individual.

§ 139 Si mi libertad individual es idéntica a la libertad en general, toda exteriorización (Äußerung) de mi espontaneidad anula toda espontaneidad extraña. Mientras yo obro, y en la medida en que yo obro, no debe obrar ningún otro individuo; es decir, debe hallarse en estado pasivo. Mi voluntad, en tanto que es la mía, debe ser sagrada para todo el mundo moral.

§ 140 Si, tras el análisis que hemos realizado del principio supremo del derecho, enumeramos todos los derechos individuales, encontramos los siguientes:

[170] 1. En oposición a la voluntad universal, el derecho de la libertad moral, esto es, el derecho a la plena libertad de la voluntad individual respecto de las acciones tanto materialmente conformes a la ley como de las materialmente contrarias a ella.

2. El derecho en oposición a la voluntad individual, el derecho de la igualdad formal -el derecho a afirmar mi individualidad en oposición a cualquier otra (según la materia y la forma)-.

3. El derecho en oposición a la voluntad en general - el derecho sobre el mundo de los fenómenos, sobre las cosas, sobre los objetos en general, es decir, derecho natural en sentido estricto (Naturrecht im engern Sinn) (7)-.

§ 141 Finalmente, me está permitido no sólo hacer algo en general, sino todo aquello mediante lo que afirmo la individualidad de mi voluntad; tengo un derecho a cualquier acción por la que logro salvaguardar la ipseidad de mi voluntad.

§ 142 Mi voluntad puede ser limitada según la materia (a determinadas acciones) sólo por la voluntad universal. Ahora bien, la materia de la voluntad universal está ella misma condicionada por la forma de la voluntad individual (la libertad). Luego esta última no puede estar determinada a su vez por aquélla.

§ 143 Pero la forma de la voluntad individual estaría condicionada por la materia de la voluntad universal, si fuese dependiente de ésta en cuanto a su propia autoafirmación (Selbstbehauptung) .

§ 144 La libertad, la forma originaria de la voluntad individual, debe retornar a su originaria ilimitación apenas [171] esté en juego su autoafirmación. Es potencia absoluta capaz de someter cualquier potencia que se le oponga. Todo, incluso la voluntad universal, se pliega ante la libertad del individuo cuando obra con vistas a su propia salvación (Rettung) . La voluntad universal deja de existir tan pronto como está en juego la salvaguarda (Rettung) de la libertad.

§ 145 Poseo un derecho a toda acción con la que afirmo la ipseidad de la voluntad y, por consiguiente, también un derecho a anular toda acción incompatible con la ipseidad de mi voluntad.

§ 146 La ipseidad de la voluntad queda anulada en cuanto la forma de la voluntad (la libertad) esté condicionada por la materia de la voluntad (por aquello que quiero), y no a la inversa.

§ 147 Coaccionar (zwingen) a alguien, en el sentido más amplio del término, significa condicionar la forma de su voluntad por la materia. Esta definición comprende tanto la coacción física (externa) en el sentido restringido del término, como la coacción psicológica (interna).

§ 148 La coacción moral es una contradicción. No puede haber entonces más que un esfuerzo (Streben) por coaccionar moralmente a alguien. Este esfuerzo es definido mediante la coacción física o psicológica, y el principio universal

para juzgar la coacción reza así: en todo individuo que te coaccione físicamente, debes presuponer un esfuerzo por coaccionarte moralmente.

§ 149 La coacción en general es, consiguientemente, un esfuerzo por anular la ipseidad de la voluntad. Ahora bien, estoy autorizado para realizar cualquier acción mediante la cual es afirmada la ipseidad de la voluntad, luego también para oponer semejante esfuerzo a todo esfuerzo tendente a coaccionarme. A toda coacción se contrapone otra coacción.

[172] § 150 Afirmando la ipseidad de la voluntad, no afirmo otra cosa que mi derecho. Toda afirmación de mi derecho, frente a una voluntad contraria, es al mismo tiempo anulación de esta voluntad, es decir, coacción ejercida sobre ella. Mi derecho, en oposición a una voluntad extraña, deviene entonces necesariamente derecho de coacción (Zwangsrecht).

§ 151 A la voluntad universal le corresponde meramente un derecho sobre la materia de mi voluntad. La materia de la voluntad universal está condicionada por la forma de la voluntad individual. Por lo tanto, el derecho de la voluntad universal sobre la materia de mi voluntad no puede ser un derecho de coacción (nadie puede ser coaccionado para que obre moralmente).

§ 152 Por el contrario, la voluntad individual tiene un derecho sobre su libertad incluso frente a la materia de la voluntad universal. Todos los derechos están comprendidos en el derecho originario a la forma de una voluntad, en el derecho a la libertad. Así pues, la voluntad individual no puede tener derechos sin afirmarlos todos, incluso contra la materia de la voluntad universal.

§ 153 La voluntad individual es anulada sólo en oposición a una voluntad individual (la voluntad universal nunca puede querer que una voluntad cualquiera sea anulada). Obrando sólo inmoralmente, obro sólo contra la voluntad universal, no contra la voluntad individual. Obro siempre como cualquier individuo en cuanto tal podría hacerlo. Mi acción inmoral como tal no puede ser anulada ni por la voluntad de otro individuo, dado que no me esfuerzo en contra de su [173] voluntad, ni por la voluntad universal, porque a ésta no puede corresponderle nunca un derecho de coacción sobre una voluntad cualquiera.

§ 154 Puesto que la materia de mi acción está siempre condicionada por su forma, todos los seres morales, en cuanto pueden querer la materia de mi acción, deben querer también su forma, y no viceversa. Pero si la forma de mi acción fuese anulada, al no poder querer todos los seres morales la materia de mi acción, entonces la materia de mi acción estaría condicionada por su forma, lo que es contradictorio.

§ 155 Sólo la forma de la voluntad es idéntica por doquier. Si, por consiguiente, la forma de mi voluntad es anulada por la voluntad de cualquier individuo, éste suprime con ello la forma de su voluntad.

§ 156 Sólo por la identidad de la forma de la voluntad deviene todo ser moral idéntico a mí; sólo por la libertad de su querer reconozco un ser semejante (gleich) a mí.

§ 157 Sólo en tanto que determina la materia de su voluntad por la libertad, deviene él un individuo. Pero precisamente porque determina la materia de su voluntad mediante la libertad, debe ser tan diferente de mí, respecto a la materia, como es idéntico a mí respecto a la forma.

§ 158 Luego si anula en él la forma de la voluntad, deja por eso mismo de ser idéntico a mí. Deviene un objeto para mí.

§ 159 Todo lo que es objeto para mí debe estar absolutamente determinado por mi esfuerzo. Lo relego a los límites (Schranken) del fenómeno y lo determino heterónomamente, mediante las leyes de la naturaleza.

[174] § 160 Así pues, todo ser que anula en mí la forma de la voluntad, deviene para mí mero objeto, entra en los límites del fenómeno y se torna un mero ser de la naturaleza.

§ 161 Por lo tanto, todo derecho deviene necesariamente para mí un derecho natural (Naturrecht), es decir, un derecho que afirmo según las solas leyes de la naturaleza (Naturgesetzen), y, en caso de conflicto respecto a este derecho, todo ser es para mí un puro ser natural (Naturwesen) (8).

§ 162 El derecho natural se destruye necesariamente él mismo en sus consecuencias (Consequenz) (en tanto que deviene derecho de coacción), esto es, suprime todo derecho. En efecto, es a la superioridad física (physische Übermacht) a la que se confía en último extremo la conservación del derecho.

§ 163 Es una exigencia de la razón que lo físico sea determinado por las leyes morales y que toda potencia natural esté ligada (im Bunde) a la moralidad. Por consiguiente, el derecho natural conduce necesariamente a un nuevo problema: el de hacer idéntica la potencia (Macht) física del individuo a la potencia moral del derecho, es decir, al problema de encontrar un estado (Zustande) en el que la fuerza (Gewalt) física siempre esté del lado del derecho. En cuanto nos ocupamos de la solución de este problema, entramos en el terreno de una nueva ciencia.

POST SCRIPTUM

El escepticismo (que en ninguna parte es tan peligroso como allí donde el interés y el egoísmo pueden pasar inmediatamente de los principios mismos a la aplicación), aliado al espíritu literal (Buchstabengeist) de presuntos filósofos, [175] constriñe a la ciencia a deducir sus principios de la manera más rigurosa, precisa y detallada posible, aunque, al proceder así, debieron sacrificarse enteramente la gracia de un discurso más fácil y la amenidad de una exposición natural y ágil. Por eso tienen tales empresas sólo un mérito efímero; una vez que se está cierto de los principios y se ha decidido al respecto entre los filósofos, constituye un deber y una necesidad presentarlos - si bien de una forma completamente diferente-también al pueblo (Volk). Este no debe pretender tomar parte en las investigaciones antes de que estén concluidas y suficientemente elaboradas para someterlas al juicio general y público. Abalanzarse sobre los filósofos y perseguirlos con calumnias e injurias a causa de sus fatigas, no podría venirsele a las mentes sino al populacho (Pöbel), que, rudo e incapaz de discernir como es, se ensaña contra todo lo que no comprende -aun cuando esto coadyuvara al bien común-, por el mero hecho de que de tal asunto no entiende nada.

Los presentes aforismos no aspiran a ser más que aforismos. Su comentario se lo reserva el autor tanto más cuanto que las recientes contribuciones del derecho natural (9), que no ha podido utilizar para este trabajo, le proporcionarán abundante material con miras a reflexiones más maduras así

como múltiples ocasiones para desarrollar sus principios de una forma más completa.

NOTAS

(1) “Queremos juzgar hechos (*Tatsachen*) según una ley que no puede derivarse ni estar contenida en ningún hecho. ¿De dónde podemos tomar esta ley? ¿Dónde pensamos encontrarla? Sin duda, en nuestro Yo (*Selbst*), puesto que es imposible encontrarla fuera de nosotros; ciertamente en nuestro Yo (*Selbst*), en tanto que no está formado ni configurado por las cosas exteriores mediante la experiencia (pues aquél no es nuestro verdadero Yo, sino un añadido extraño), sino en su forma pura y originaria (*reinen, ursprünglichen*), en nuestro Yo tal como sería sin ninguna experiencia” (J. G. FICHTE, *Beitrag zur Berichtigung des Urtheiles des Publikums über die Französische Revolution, 1793-1794*, J. G. FICHTE. Gesamtausgabe (GA), I/1, Frommann, Stuttgart, 1964, pp. 218 ss.). Aunque aquí hemos traducido *Selbst* como Yo, en los párrafos siguientes (a partir del § 31) hemos optado por ipseidad para *Selbstheit*, y no por Yoidad o Egoidad (*Ichheit*), expresión esta última que proliferará en las versiones fichteanas de la Doctrina de la Ciencia, y no tanto en los Escritos de Revolución. En las Cartas sobre criticismo y dogmatismo, Schelling empleó ya ese término: “Según el criticismo, mi destino consiste en el esfuerzo en pos de la ipseidad, la libertad incondicionada y la actividad ilimitada” (F. W. J. SCHELLING. *Historisch-kritische Ausgabe*, 1/3, p. 106). Es evidente que la terminología fichteana ha desplazado ya en las Cartas a la estrictamente kantiana, y que la propiamente schellinguiana comienza a solaparse a aquélla, atisbándose los primeros conatos de apostasía del fichteanismo kantiano.

(2) *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 2. vermehrte Ausg., Breslau, 1789; *Jacobi Werke*, IV/1, edición a cargo de F. ROTH Y F. KOPPEN, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, p. 211: “Es por la fe (*Glauben*) por lo que sabemos que tenemos un cuerpo y que fuera de nosotros hay otros cuerpos y otros seres pensantes. ¡Una revelación (*Offenbarung*) verdadera, maravillosa! Pues sentimos solamente nuestro cuerpo, constituido (*beschaffen*) así o de otro modo, y, en tanto que sentimos que está

constituido así o de otro modo, nos apercebimos no únicamente de sus modificaciones, sino también de algo enteramente diferente, que no es ni sentimiento ni pensamiento, nos apercebimos de otras cosas reales, y esto con la certeza con la cual nos apercebimos de nosotros mismos; sin un tú el yo es imposible. Por consiguiente, así obtenemos todas las representaciones, sólo por los modos de constitución (*Beschaffenheiten*) que suponemos, y no hay ningún otro camino para llegar al conocimiento real, puesto que, cuando la razón engendra objetos, produce quimeras (*Hirngespinnste*)”. Cf. p. 72: “En mi opinión, el mayor mérito del investigador es desvelar lo que existe (*Dasein*) y revelarlo (*offenbaren*). La explicación es para él un medio, un camino conducente a la meta, un fin muy próximo, pero jamás el fin último. Su fin último es lo que no puede explicarse: lo insoluble, inmediato, simple”. Cf. p. 223: “No podemos demostrar más que similitudes (*Ähnlichkeiten*), puesto que la demostración es progreso a través de proposiciones idénticas; y toda demostración presupone algo ya demostrado, cuyo principio es la revelación”.

(3) J. J. ROUSSEAU, *Du contract social ou principes du droit politique*, Amsterdam, 1762. La esencia del pacto social reside en lo siguiente: “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente (en corps) a cada miembro como parte indivisible del todo” (*Oeuvres complètes*, Pléiade, París, 1964, III, p. 361; ed. cast. Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 23). Cf. KANT: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal” (*Crítica de la razón práctica*, AK, V, p. 30; ed. cast. Espasa-Calpe, Madrid, 1975, p. 50).

(4) ROUSSEAU: “Con frecuencia hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta sólo mira al interés común, la otra mira al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares: pero quitad de estas mismas voluntades los más y los menos que se destruyen entre sí, y queda por suma de las diferencias la voluntad general” (*Oeuvres complètes*, III, p. 371; ed. cast., p. 35).

(5) K. L. REINHOLD, *Briefe über die kantische Philosophie* (Cartas sobre la filosofía kantiana), II, Leipzig, 1792: “El derecho (*Recht*) es lo que es posible mediante (*durch*) la libertad de la voluntad mediada por (*vermittelt*) la ley moral. Este

género comprende bajo sí las dos especies siguientes: aquello que es únicamente (*einzig*) posible, esto es, necesario, mediante la libertad mediada por la ley moral, y aquello que es (no únicamente, sino sólo) meramente (*bloß*) posible mediante la libertad mediada por la ley moral. Lo último es el derecho en sentido estricto (*engeren*), lo primero el deber”.

J. G. FICHTE, Beitrag: “Lo que esta ley nos ordena se llama en general justo, un deber; lo que nos prohíbe, injusto, contrario al deber. Debemos hacer lo primero, no debemos hacer lo segundo. En cuanto seres racionales estamos sometidos absolutamente y sin ninguna excepción a esta ley; por consiguiente, no podemos (*können*) estar, en cuanto tales, sometidos a ninguna otra; allí donde ella se calla, no estamos sometidos a ninguna ley, nos encontramos en la esfera de lo que nos está permitido (*dürfen*). Todo lo que la ley no prohíbe, nos está permitido hacerlo. Tenemos un derecho a todo lo que nos está permitido hacer, porque este estar permitido es legal” (GA 1/1 p. 220).

En *Del Yo como principio absoluto de la filosofía* (1795) aparece ya una alusión al derecho natural, irrelevante en el contexto de este breve escrito, aunque importante por el alineamiento de Schelling con Kant y Fichte en su crítica al eudemonismo como fundamento de legitimidad de un Estado: “El concepto de derecho en general, y el sistema entero del derecho natural, se basa en el concepto de la posibilidad práctica...; el concepto de deber, y el sistema entero de la ética, se basa, sin embargo, en el concepto de la realidad práctica”. Para el ser finito el derecho depende del deber, y “el fin supremo hacia el cual tienen que apuntar todas las constituciones políticas (que están fundadas en el concepto de deber y derecho) puede ser únicamente la identificación de los derechos y deberes de cada individuo particular” (F. W. J. Schelling. *Historisch-kritische Ausgabe*, 1/2, Frommann, Stuttgart, 1980, pp. 164-165).

(6) REINHOLD: “en el significado determinado más exactamente, derecho tiene que designar precisamente lo contrario del deber; por el deber es limitado siempre el arbitrio respecto al impulso egoísta; por el derecho es abandonado siempre a sí mismo” (II, p. 201).

(7) KANT, *Über den Gemeinspruch* (1793): “Por tanto, el estado civil, considerado simplemente como estado jurídico, se funda en los siguientes principios a priori: 1) La libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto

hombre. 2) La igualdad de éste con cualquier otro, en cuanto subdito. 3) La independencia de cada miembro de una comunidad, en cuanto ciudadano. Estos principios no son leyes que dicta el Estado ya constituido, sino más bien las únicas leyes con arreglo a las cuales es posible el establecimiento de un Estado en conformidad con los principios racionales puros del derecho humano externo en general” (AK, VIII, p. 290; ed. cast. Teoría y práctica, Tecnos, Madrid, 1986, p. 27). Y más adelante añade lo siguiente sobre el tercer principio: “Ahora bien, aquel que tiene derecho a voto en esta legislación se llama ciudadano (citoyen, esto es, ciudadano del Estado, no ciudadano de la ciudad, bourgeois). La única cualidad exigida para ello, aparte de la cualidad natural (no ser niño ni mujer), es ésta: «que uno sea su propio señor (sui iuris) y, por tanto, que tenga alguna propiedad (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le mantenga; es decir, que en los casos en que haya de ganarse la vida gracias a otros lo haga sólo por venta de lo que es suyo, no por consentir que otros utilicen sus fuerzas; en consecuencia, se exige que no esté al servicio -en el sentido estricto de la palabra- de nadie más que de la comunidad” (AK, VIII, p. 295; ed. cast. p. 34).

(8) REINHOLD: “El derecho natural (*natürliche Recht*), o derecho natural (Naturrecht) en tanto que objeto de la ciencia de este nombre, es la facultad moral de tratar a otros hombres según meras leyes naturales (*Naturgesetzen*), en la medida en que el mismo depende del trato no conforme al derecho (*unrechtmässigen*) según estas leyes” (II, p. 217).

(9) Entre ellos conviene destacar la reseña que realizó Fichte de La paz perpetua de Kant (Philosophisches Journal, IV/1, 1796, p. 81-92; GA 1/3, pp. 221-228) y la magna obra de aquél Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia, cuya parte primera apareció en 1796 (GA 1/3, pp. 311-460), amén de los citados en la Introducción.

1. ¡Esta es la expresión exacta que conviene aquí! Sobre su sentido y contenido el autor se explicará en otro lugar. No le puede parecer extraña a quien haya comprendido a Jacobi (2).
2. El hecho de que un ser que me sea semejante por su aspecto exterior se deje determinar por mí según un fin (Zweck) y una intención (Absicht) , no prueba aún que tengo un hombre ante mí; pues podría no ser más que un animal dócil. Esta afirmación es corroborada por la experiencia que muestra que los que en sus pretensiones no encuentran nunca oposición en la voluntad de otro, acaban perdiendo todo respeto por esta especie sumisa y, finalmente, por la humanidad misma. Sólo cuando me dirijo a la voluntad de otro y éste rechaza mis exigencias con un categórico «¡ no quiero !» o pone en venta su libertad sólo al precio de la mía, reconozco que tras ese rostro posee su morada la humanidad y en ese pecho vive la libertad.
3. [Acerca de la relación de esta deducción con recientes investigaciones sobre este mismo asunto, se encontrará una declaración del autor al final del artículo. Por nuestra parte, tan sólo debemos indicar que este escrito nos fue enviado hace ya un año y medio, y que, por sus originales opiniones, incluso tras la aparición de nuevos trabajos, no podemos considerarlo en absoluto obsoleto. *Los editores*].
4. Lo que se sigue de esta proposición para la teoría de los contratos, etc., lo dejo al juicio de mis lectores. Sólo haré una observación. Puesto que la materia de mi voluntad nunca puede determinar la voluntad misma, y esta última escapa al infinito a toda determinación objetiva, para asegurar un contrato sería necesaria una serie infinita de contratos, de los que cada uno confirmaría el precedente, pero él mismo estaría a su vez necesitado de una nueva confirmación. Que esté de acuerdo conmigo mismo en esta serie infinita de contratos no es sino una mera exigencia de la moral. Pero respecto a la cuestión de saber si, mientras la moralidad -el esfuerzo en pos de la concordancia consigo mismo- no santifique los contratos, tenemos en el egoísmo (Eigennutz) de los hombres -al que se apela de buen grado tan pronto como se encuentra ventajoso hacerlo- una garantía de nuestros contratos más segura que en aquella serie infinita de libres decisiones, mis lectores pueden juzgar.